

ÍNDICE

IN MEMORIAM

Francisco José da Gama Caeiro

EDITORIAL

Leonel Ribeiro dos Santos.....5

ARTIGOS

A CIDADE – MÁQUINA DE FAZER FELICIDADE

Meditação crítica (política?) sobre a ascensão e queda do ciclo
da filosofia urbana

Carlos Henrique do Carmo Silva.....7

DA OBSERVAÇÃO DE LISBOA: ALGUNS APONTAMENTOS

Jorge Gaspar.....47

METRÓPOLIS, OU MAIS UMA VISITA DO SR. SCROOGE (A POESIA DE ANTÓNIO NOBRE)

Helena Carvalhão Buescu.....59

REPENSAR A CIDADE FACE A NOVOS DESAFIOS

Teresa Barata Salgueiro69

A CIDADE DOS HOMENS. *Polis*: educação e democracia

José Trindade Santos.....81

MITO E HISTÓRIA NAS MEDITAÇÕES DE ROUSSEAU SOBRE O DESTINO DA EUROPA

Carlos Morujão.....109

TEORIA E ARTE DOS JARDINS NO SÉCULO XVIII EM PORTUGAL

Pedro Calafate127

NOTAS SOBRE AMBIENTE URBANO

Viriato Soromenho Marques141

EVOCAÇÃO

AGOSTINHO DA SILVA OU A DIVINA PARADOXIA	
Paulo Alexandre Borges	149

RECENSÕES

SANTO AGOSTINHO, <i>A Cidade de Deus</i>	
Maria Leonor Xavier	155
MALCOLM SCHOFIELD, <i>The Stoic Idea of the City</i>	
Maria José Vaz Pinto	162
FRIEDRICH SCHILLER, <i>Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos</i>	
Carlos Morujão	166
JOSÉ BARATA-MOURA, <i>Marx e a Crítica da "Escola Histórica do Direito"</i>	
Eduardo Chitas	169
ANTÓNIO MANUEL MARTINS, <i>Lógica e Ontologia em Pedro da Fonseca</i>	
António Pedro Mesquita	172
ANNE CAUQUELIN, <i>Aristote. Le Langage</i>	
Maria José Figueiredo	177

MEMÓRIA E PROSPECTIVA

COLÓQUIO "LUDWIG FEUERBACH UND DAS BILD DER VERGANGENHEIT"	179
ESTUDANTES DE FILOSOFIA DA POLÍTICA E DO DIREITO DEBATEM	
DIREITO NATURAL E CIDADANIA, EM COLÓQUIO	181
CONGRESSOS, SIMPÓSIOS E COLÓQUIOS EM 1995	183

IN MEMORIAM

FRANCISCO JOSÉ DA GAMA CAEIRO
1928-1994

Em 18 de Setembro do ano em curso, faleceu, aos 66 anos, o Doutor FRANCISCO JOSÉ DA GAMA CAEIRO, professor catedrático da Faculdade de Letras de Lisboa (Filosofia), a título definitivo, desde 1973.

Não obstante a sua jubilação, desde Outubro de 1990, a sua presença continuou a sentir-se na Universidade, designadamente na sua Faculdade, que ia beneficiando, a muitos títulos, com a sua presença e o seu apoio, o que veio intensificar ainda mais o sentir da comunidade universitária, pelo seu falecimento.

O Prof. Gama Caeiro, assim era geralmente conhecido, associou a sua vida à Faculdade de Letras, desde 1949, como aluno, matriculado em Ciências Históricas e Filosóficas, e desde 1959, como docente, na categoria de segundo assistente.

O início da docência do Prof. Gama Caeiro foi marcado por dois factores que tiveram decisiva repercussão na sua actividade académica e cultural: a reforma da Faculdade de Letras, efectuada em 1957, e a criação da disciplina anual de *Filosofia em Portugal*, que assim ganhava, por assim dizer e pela primeira vez, plenos direitos de cidadania num Plano de Estudos.

Se o compromisso com as instituições esbate frequentemente a singularidade da existência dos seus membros, numa espécie de imolação à universalidade científica, tal não aconteceu com o Prof. Gama Caeiro, não obstante a sua generosa dedicação à Universidade. Com efeito, a obra que realizou, não só não eclipsou o homem que era, como, pelo contrário, exprime as grandes coordenadas da filosofia da sua própria existência.

Gama Caeiro era, acima de tudo, uma personalidade ética, fazendo-a chegar a toda a sua conduta, bem como a toda a sua obra. Além disso, era também uma alma genuinamente portuguesa, igualmente actuante nas suas fundamentais preocupações e nos vectores da sua produção intelectual.

Nada na sua vida pareceu emergir ao sabor das circunstâncias. A porção de contingência, que sempre afecta uma vida, nunca extinguiu, pelo menos, traços característicos da sua personalidade ética. Não admira que mesmo a específica produção literária e científica exigida pela carreira académica as evidenciasse: *Frei Manuel do Cenáculo – Aspectos da sua Actuação Filosófica* (dissertação de licenciatura, 1954); *Santo António de Lisboa, Vol. I: Introdução ao Estudo da Obra Antoniana* (dissertação de doutoramento, 1967).

A actividade docente do Prof. Gama Caeiro manifestou-se particularmente decisiva na leccionação da disciplina *Filosofia em Portugal*, de cujo coroamento deve ser realçada a produção de múltiplas dissertações de doutoramento e de mestrado, que orientou, contribuindo, desse modo, para uma decisiva viragem no estudo de textos filosóficos portugueses. Para esse efeito e, em grande parte, as suas próprias expensas, constituiu uma biblioteca especializada e rica, que a sua proverbial disponibilidade sempre colocou ao serviço dos alunos.

É enorme o repertório bibliográfico do Prof. Gama Caeiro, mas ele é sobretudo significativo. Além de traduzir as propensões das suas preferências de investigação, manifesta também o enquadramento da sua actividade: na Universidade portuguesa, na Universidade brasileira, onde também leccionou, na Academia Portuguesa de História e na Academia de Ciências de Lisboa, de que era membro, nas relações de intercâmbio cultural, particularmente entre Portugal, Brasil e Espanha. De realçar também a direcção da obra monumental, *Chartularium Universitatis Portugalensis*, iniciada e dirigida pelo Prof. Doutor Artur Moreira de Sá, a que Gama Caeiro sucedeu, e a co-direcção da *Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia. Logos*.

Uma tarefa particularmente significativa estava no momento ao seu cuidado: a presidência das celebrações do Oitavo Centenário do Nascimento de Santo António (1995), as quais, embora polarizadas em Portugal, terão alcance mundial.

As letras registam a obra que, constituindo, é certo, uma expressão fundamental da vida do autor, não deixam de perder, em boa medida, o calor da alma que a criou. O Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras, docentes e alunos, teve o privilégio de participar da constante presença afável do Prof. Gama Caeiro. Se os vindouros terão de adivinhar a sua fisionomia apenas pelas letras da sua obra, nós tivemos o dom de sentir, ao vivo, a articulação entre uma e outra, e essa foi uma experiência inesquecível, que aliás tentámos consignar em referência durável, ao prestar-lhe homenagem, aquando da sua jubilação, com o volume congratulatório *Pensar a Cultura Portuguesa. Homenagem a Francisco da Gama Caeiro*, Ed. Colibri, Lisboa, 1993.

EDITORIAL

Na Apresentação do seu primeiro número (Abril de 1993), *Philosophica* declarava o seu propósito de constituir-se como um espaço de diálogo simultaneamente aberto e situado.

Aberto, antes de mais, à diversidade das perspectivas filosóficas acerca dos problemas mais vivos e importantes, mas também aos demais saberes, de cujo cruzamento resulta o esclarecimento dos assuntos e, de não menor importância, a mútua fecundação das ideias.

Situado, em primeiro lugar, no espaço institucional da criação do saber e da sua promoção, que é a Universidade, mas presente também às interpelações da vida social, científica e cultural do país que habitamos, longe por igual da tacanhez provinciana e da sobanceria do estrangeirado.

Este quarto número da revista, que é o seu primeiro monotemático, responde ao mesmo declarado propósito.

Ao escolhermos 'A Cidade' como tema deste número, fizémo-lo dando voz à reflexão dos filósofos, à abordagem dos especialistas de geografia humana, dos hermeneutas da literatura, dos historiadores de ideias estéticas e políticas, dos especialistas em questões do ambiente. Foi nossa intenção juntar contribuições de sociólogos e de arquitectos urbanistas, mas estas não chegaram a tempo de integrar a edição.

A escolha do tema obedeceu por certo ao interesse e actualidade que ele tem por si mesmo, mas não menos à circunstância de Lisboa ter sido honrada com a responsabilidade de ser, durante o presente ano de 1994, a capital europeia da cultura. A circunstância pareceu-nos constituir um bom motivo para promover, ainda que à margem das iniciativas subsidiadas e de cartaz, uma reflexão acerca do significado da cidade, da cultura da cidade e do destino da civilização urbana, enfim, da cidadania cultural europeia.

Os filósofos, outrora tão dados a pensar a cidade e a desenhá-la nas suas utopias, voltam assim à cidade. Não com qualquer antiga pretensão de se instituírem como seus governantes ou guardiões, e nem sequer para se recomendarem como seus arquitectos. Muito mais modestamente, para ouvir e fazer ouvir o que sobre a cidade têm a dizer aqueles que dela se ocupam e, não enjeitando as próprias responsabilidades, para interrogar o sentido do destino urbano da história humana, porventura a partir de uma meditação mais originária sobre o modo humano de habitar a terra.

Na diversidade dos respectivos pontos de vista teóricos, na complementaridade das suas análises e reflexões, as contribuições reunidas neste número revelam os diferentes rostos da cidade e põem em evidência a sua radical e nunca completamente resolvida ambiguidade, símbolo que é da humanização e da barbárie, *topos* mítico da festiva plenitude (Jerusalém) e da colectiva escravidão (Babilónia), espaço do reconhecimento e gozo dos direitos, da cidadania e da cultura, mas também lugar da exclusão, do gueto, da anónima solidão.

Tal como nas parábolas que Italo Calvino faz Marco Polo descrever ao Grão Kan, há as cidades da memória, do terror e do pesadelo, as da razão, do sonho e do desejo. É esta fenomenologia complexa e contraditória da condição urbana e humana que há que pensar. Mas o próprio pensar e filosofia são já reféns da cidade: "A cidade existe e tem um simples segredo: só conhece partidas e nunca regressos" (Italo Calvino, *As cidades invisíveis*, Editorial Teorema, Lisboa, 1993, 58).

L. R. S.

ARTIGOS

A CIDADE – MÁQUINA DE FAZER FELICIDADE Meditação crítica (política?) sobre a ascensão e queda do ciclo da filosofia urbana

Carlos Henrique do Carmo Silva

"Falas de civilização, e de não dever ser,
ou de não dever ser assim.
Dizes que todos sofrem, ou a maioria de todos,
com as cousas humanas postas desta maneira.
Dizes que se fossem diferentes, sofreriam menos. (...)
Se as cousas fossem diferentes, seriam diferentes: eis tudo.
Se as cousas fossem como tu queres, seriam só como tu queres.
Ai de ti e de todos que levam a vida
A querer inventar a máquina de fazer felicidade!"

(A. CAEIRO/F. PESSOA, in: *Obra Poética*, ed. M^a Aliete Galhoz,
R. Janeiro, Aguilar, 1972, 231; sublinhado nosso)

"Unsere Sprache kann man ansehen als eine alte Stadt: Ein
Gewinkel von Gässchen und Plätzen, alten und neuen Häusern, und
Häusern mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten; und dies umgeben
von einer Menge neuer Vororte mit geraden und regelmässigen
Strassen und mit ein förmigen Häusern."

(L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, I,
§ 18, ed.: Oxford, Blackwell, 1968, p.8)

Introdução metodológica

Se o filósofo se formou pela educação e cultura na cidade, está de algum modo determinado a não poder pensar a condição urbana senão ainda como um *justificativo* da cidade. Foi isto mesmo que afirmámos no início de uma nossa investigação sobre a condição da Cidade do futuro, quando dissemos que "pensar o futuro da cidade é pensar sob a forma de cidade o próprio futuro".¹

De facto, a 'república das letras', as próprias práticas académicas, a subreptícia moral de defesa de *parti pris*, ou mesmo a consciência de classe e de opção ideológica, são condicionantes da hermenêutica da cidade e desse ciclo urbano da sua semântica. Aliás, é o próprio círculo hermenêutico na sua histórica e repetitiva clausura, – dir-se-ia à imagem da circularidade dos muros da cidade, – menos um baluarte defensivo e, outrossim, uma prisão mental, em que a filosofia se demite de um real contacto com a vida, com o extra-muros, inclusivé da linguagem.²

Porém, a consciência deste condicionamento preliminar e desta dificuldade de uma sofística doméstica, qual filosofia domesticada, não impedirá o assomo intempestivo de uma interrogação que liberta como ironia demolidora, ainda que nos chegue por via da 'cicuta' e morte do filósofo na cidade, no célebre paradigma da condenação de Sócrates. Aliás, se vai ser a lógica das respostas possíveis, o realismo sofístico, o horizonte do supostamente dizível e pensável, a fazer *perpetuar a cidade em civilização*, por outro lado antinomicamente a *cultura*, naquela sua abertura e pasmo interrogativo, não deixará de constituir o eco da revolta, ressentimento e plena libertação para a *criativa mutação de consciência*.³ Como salientou Nietzsche a propósito do antagonismo irreconciliável da

1 Cf. Carlos H. do C. SILVA, «Da utopia mental à diferenciação do imaginário urbano, ou a cidade do futuro numa leitura filosófica», in: *Rev. Povos e Cultura* (CEP.CEP), nº2, («A Cidade em Portugal: onde se vive») (1987), pp.607-670; cf. p. 607. Sempre de remeter para este nosso estudo, (doravante cit.: «Da utopia mental...»), quer pela sua extensa análise, quer sobretudo pela documentação bibliográfica. No presente estudo, e por motivos de extensão, reduziu-se ao mínimo o aparato crítico.

2 Escute-se G. GUSDORF, *Les origines de l'Herméneutique*, Paris, Payot, 1988, p.27: "Le musée imaginaire de la culture est un conservatoire, c'est-à-dire un cimetière, dont les visiteurs, qu'ils le veuillent ou non, pratiquent le culte des morts." (Sublinhado nosso). Cf. nosso estudo Carlos H. do Carmo SILVA, «Da indiferenciação do dizer ao autómato da fala – Os limites da linguagem em L. Wittgenstein», in: *Rev. Port. de Filos.*, 45 (1989), pp.247-284.

3 Posto que necessário reconhecer uma revalorização da sofística tal como assinalámos em artigo: Carlos H. do C. SILVA, art. «Sofistas» in: *Enciclop. Logos*, t. IV, cols. 1233-1254, por outro lado, decisiva é apenas a *mutação de consciência*: "Change is either a complete psychological revolution in the nature of the whole human being, or it is mere attempt at the reformation of the social structure." (J. KRISHNAMURTI, *Beyond Violence*, London, V. Gollancz, 1974, p.163).

cultura e da civilização, os grandes momentos da cultura foram sempre, moralmente falando, momentos de corrupção, e, pelo contrário, as épocas de maior disciplina e domesticação do animal homem (civilização), tempos de intolerância... Seja a *impiedade* antiga, seja a *irreverência* moderna, a possibilidade de pensar a cidade, para não ser um inútil 'luxo' citadino adentro até na lógica pós-moderna da produção intelectual para puro consumo lúdico, do *pensiero debole*, aquela longa e interminável 'conversa' das hermenêuticas de entretém – deve ao menos, reconhecer *criticamente* não apenas os limites daquela lógica mas *denunciar os supostos morais do medo e da violência* em que se apoia a justificação da cidade.⁴

De facto, aquelas condicionantes, dir-se-ia 'selvagens', implícitas nos caboucos da própria urbanidade, poderiam suscitar a suficiente *energia* passional, para tornar a razão filosófica um processo dialético que não desista da transformação da cidade, mas até arrisque *novas eficácias* do viver criativo. Trata-se de não apenas pretender 'transformar o mundo' no exercício burguês de uma auto-justificação, mas de acometer fora destes 'lugares comuns' dos caminhos anônimos da cidade, a senda, ainda que da mais simples e súbita reconversão à evidência. Por um lado, é o *realismo político* normal de um pensar 'tanto quanto baste' e essencialmente *prático*: "se é fácil, porém, falar em organizar, menos fácil é, ao que parece, organizar deveras, ou, pelo menos indicar *como se organiza*."⁵ Por outro lado, é o advento de uma consciência que vê claro, como o entendimento da natureza social e humana, da condição da cidade, numa palavra, da política e da técnica, não chegam à pura teorese, não são meios conformes no trânsito da prudência vivida, à superior inteligência e sentimento.

"Os homens do nosso tempo, destituídos por completo do senso das realidades, extraviados por hipotéticos «direitos», «justiça», «liberdades», da noção científica das coisas não logram, nem mesmo em teoria visionar a construção da prática"⁶, e esta alienação, estas falsas mediações 'mentais' (a não confundir com a *exigência intelectual*) habita-nos ainda e apenas enquanto se fizer da filosofia tão só ideias, sem a *ars inveniendi* como ciência hoje tão requerida quão necessária, para a superação, não só da injustiça social, sobretudo da sociedade industrial e urbana, mas também da relação com o dito subdesenvolvimento, com as margens desprezadas e subalternizadas da própria civilização.

4 Cf. J. KRISHNAMURTI, *op.cit.*, pp.23 e segs.; Id., *This Matter of Culture*, London, V. Gollancz, 1978, pp.155 e segs..

5 Cf. F. PESSOA, «Como organizar Portugal», in: F.P., *Obras em prosa*, ed. C. Berardinelli, Rio de Janeiro, ed. Nova Aguilar, 1982, p.591.

6 *Ibid.*, p.591.

Por isso, a atitude a que a nossa meditação inculca implica um reconhecimento não apenas fenomenológico, mas sobretudo da análise discernida das diferentes estruturas e momentos que consubstanciam a formação, o desenvolvimento e o declínio da própria justificação filosófica urbana. É a 'cidade' que está em causa, mas sobretudo é o próprio 'homem' que se interroga; e, se a nossa meditação for 'política', então sê-lo-á por essa *revolução interior*, nem do anónimo interesse, nem da subjectiva preocupação, outrossim, de um descobrimento dos arquétipos da realização espiritual e da própria essência da cidade dos homens.⁷

E, ao contrário das hermenêuticas que partem do já dito para ambiciosas reconstruções de sonho, não será bem mais acutilante e, ao mesmo tempo, humílima, a prática da interrogação, o deixar espaço além, e além da própria cidade, para o 'outro' do pensar? Não será, enfim, a este despojamento de uma filosofia, pobre de certezas, mas rica na sabedoria do seu interrogar que remete o gesto mais simples, de quem *aqui e agora* abre uma janela da consciência?

"Não basta abrir a janela
Para ver os campos e o rio
Não é bastante não ser cego
Para ver as árvores e as flores.
É preciso também não ter filosofia nenhuma.
(...) " ⁸

1. Da estética política: da condição gregária à 'necrópole'

Poderá parecer estranho que se comece por privilegiar a expressão da *política*, como o híbrido da categoria estética do *fazer* em relação àquele âmbito activo da *pólis*. Conjugar esta *práxis* com o que acaba por ser a *poética* do seu espectáculo, o *fazer política* é, entretanto, o *horizonte civilizacional típico da instauração da pólis*. Aliás, esta palavra sempre assinala, não apenas a 'congregação' dos cidadãos na condição ética de *agentes*, mas também o *lugar*, as condições materiais e técnicas, a 'habitação' como uma conquista arquitectónica em relação ao mundo.⁹

Se a pura acção poderia ficar no 'segredo dos deuses', no recato do palácio, nessa alma 'como sombra interiorizada do corpo'¹⁰, e ser timbre

⁷ Vide *supra*, ns. 1 e 3.

⁸ Cf. A. CAEIRO/F. PESSOA, in: *Obra Poética*, ed. M^a Aliete Galhoz, R. de Janeiro, Aguilar, 1972, p.231.

⁹ Cf. Carlos H. do C. SILVA, «Da utopia mental...», ed. cit., pp.648 e segs..

¹⁰ A expressão é de TEIXEIRA DE PASCOAES, *O Bailado*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1987, p.13.

do príncipe perfeito no *wou wei* – «agir não agindo»¹¹ –, este eixo vertical e transcendente, que, mais do que mover a cidade, faria rodar o mundo, não estará presente na pública horizontalidade do que todos *fazem sem agir*, das *ocupações*, da ulterior mediocridade urbana.¹²

É por isso que não se pode esquecer *o que* na cidade *ficou esquecido* qual lembrança 'de pedra', mas vazia de humano assomo.¹³ Trata-se da bem conhecida legenda de Diógenes, o Cínico – atravessando a praça pública pelo meio da cidade apinhada de gente (mera multidão acrítica...), em pleno sol do meio dia com uma candeia acesa na mão e à procura de um homem.

De facto, esse vazio como quase se poderia assinalar pelo espaço 'angustiado', e, entretanto, bem recortado nos ângulos e arestas, da pintura metafísica das 'cidades' de De Chirico, nessa *pólis* de muitos perpassa trágico o destino de um Hades não resolvido, de um crime, culpa ou causa, a que a cidade quis fugir.

Não será tanto a redução da *acrópole* e da primitiva dignidade da cidade ao momento fátuo da *democracia*¹⁴, da antecipada culpa da morte do filósofo, na *banalização* sistemática da ordem do princípio e do ser, na gestão média das aparências, mas outrossim, o que, podendo ainda vir a dizer-se na lógica tristemente irónica de 'todo o mundo e ninguém', representa antes de mais o originário espantinho do humano. Não a interpelativa Esfinge em sábio 'enigma', mas a política crença, a genérica opinião que, como 'Hidra de mil cabeças', há-de dar um tom cómico e trágico a essa cidade em que 'não há ninguém'.

Votar ao ostracismo, exilar da cidade o bárbaro é ainda um querer exorcizar o reflexo ancestral do que ficava perdido na cidade antiga.¹⁵ Com efeito, mitógrafos e filósofos, legisladores e historiadores desenvolvem uma perspectiva que confronta o *ressalto do humano em relação ao animal*, que sublinha o acréscimo da vida gregária do animal racional em relação à natureza selvática que *mitifica mesmo a fundação da cidade*

11 Cf. Lao TSEU, *Tao-teh-king*, c. XXIX, ed. Duyvendak, Paris, Maisonneuve, 1981, p.69.

12 A própria filosofia pode não estar isenta de tal: "A palavra filosofia é muito ampla, desde que a libertemos dos filósofos de profissão, uns arquitectos do pensamento, desenhadores de casas sem inquilinos e de cidades em abstracto.(...)" (TEIXEIRA DE PASCOAES, *O homem universal e outros escritos*, ed. Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio e Alvim, 1992, p.59).

13 Cf. C. H. do C. SILVA, «Da utopia mental...», ed.cit., p.607 e vide A. DE SAINT-ÉXUPÉRY, *La citadelle*, in: *Oeuvres*, Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1959, pp. 571 e segs. .

14 Cf. ARISTÓT., *Polít.*, II,2, 1261 a e segs. e vide *infra*, , n.32.

15 Lembre-se Fustel de COULANGES, *La Cité Antique*, Paris, Hachette, 1927, pp.233 e segs..

pelo primado da medida, pela mesura racional da paixão ou do impulso.¹⁶

Porém, na remissão e privilegiada origem, como no mito da Idade de ouro, ou no paradigma da 'República' platónica, encontra-se uma diferente lembrança, uma caracterização da condição social do homem *a partir também do divino*.¹⁷ É que, se depois se ousa pensar o homem como um 'animal exaltado', antes se pressentia o homem como um 'deus decaído'...

O que poderia parecer o progresso na erecção da cidade seria até sinal de uma degradação, de uma divina outorga ao homem individual, quer no destino de herói, quer na trágica condição prometeica, ainda como centro privilegiado na relevância da vida e não a equidade, a condição comum do que se dá no plano da cidade.

Assim, o 'presente envenenado' da arte civilizadora há-de obstaculizar a nobre virtude da *arte* da guerra, transformando o *herói* no *sábio*, a aventura na segurança, o reino da diferença na mesmidade de uma consciência moral comum.¹⁸ Mais do que a simbólica condenação de Prometeu, é o real aprisionamento de Hermes: confundindo-se a *sabedoria do universal* com a *técnica lógica do conceito* e o sentido da totalidade desenvolvido pela *razão* da cidade.¹⁹

Sem dúvida é o movimento de troca, o *ludus* lógico do próprio comércio, a abertura marítima dos portos, o desenvolvimento de actividades médias e artesanais, que determina civilizacionalmente a origem da *pólis*, já bem distinta do aldeamento contínuo da cidade do Médio Oriente antigo, espreado como a Babilónia e menos significativo daquele momento da consciência do humano. No entanto, a cidade nesta civilização 'modernista' (que é já a da Grécia nas origens do Ocidente) não coincide com as actividades, as funções ou os ofícios de pescadores e comerciantes, de agricultores e artesãos, de escravos e guerreiros, mas está como que na *meta-ordem* (dir-se-ia no 'desemprego' de todos estes), quando há *tempo para falar de tudo isto*, discutir, legislar, 'pescar' e 'caçar' mentalmente nessa filosofia dialéctica. Isto é, a cidade constitui-se como meta-linguagem, qual *falar* sem querer já nada *dizer* ou apenas

16 Cf. ARISTÓT., *Polít.*, I, 2, 1253 a 9-10.

17 No eco ainda de PÍNDARO, *Pít.* VIII, vs. 95 e segs.. Vide J. DUCHEMIN, *Pindare, poète et prophète*, Paris, Belles-Lettres, 1955, pp.110 e segs..

18 Cf. PLATÃO, *Protág.*, 320 c e segs. e cf. L. BODIN, *Lire le Protagoras*, Paris, Belles-Lettres, 1975; Sobre o mito de Prometeu cf. J. DUCHEMIN, *Prométhée. Histoire du Mythe, de ses origines orientales à ses incarnations modernes*, Paris, Belles-Lettres, 1974.

19 Vide nota anterior. Recordem-se as palavras de M. HEIDEGGER, "Brief über den «Humanismus»", in: Id., *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den «Humanismus»*, Bern, Francke V., 19471, 1954, pp.54-55.

para exorcizar o medo de um grito selvático que no nocturno se escuta extra-muros.²⁰

Porém, este fantasma dionisíaco não passa do persistente mito do pré-civilizacional, como a querer, num misto de horror e fascínio, desculpar a inutilidade do saber apolíneo, inventando-lhe o sentido de *defesa contra o irracional* antigo, por benévolo que seja, ou pela caracterização como «bom selvagem» que romanticamente mais tarde venha a ter. A tragédia como significativa do conflito insuperável da lei humana e de outro desígnio divino não se pode confundir com esse sentido de natureza *agreste* do campo medonho que circunda a *clareira* da cidade: o drama não é horizontal mas vertical e incito ao plúmbeo céu da cidade...

No entanto, há-de reconhecer-se que entre uma busca da *natureza*, uma procura da causa natural na 'física' dos antigos como um *diagnóstico* e também uma 'medicina' do humano, na observação dos determinismos (e, ulteriormente, inclusive da mecânica social) – e a filosofia *nomológica* da moral citadina, das opções da 'virtude' e da organização política, existe uma profunda diferença. A 'caverna' da iniciação, a busca de uma chave cósmica para o homem, não se confunde com o lugar da cidade da *divulgação* e transmissão de saberes, já tão só humanos, e em que a própria ciência deixará de ser uma técnica realizativa ou uma visão iluminativa, para se tornar um mero projecto médio e político de 'salvar as aparências' (*sozeîn tà phainόμενα*) sobrevalorizando a referência antropológica na *representação* do próprio macrocosmos.

Se o palácio do divino arbítrio do rei-sacerdote (*wanax*) do império feudal e micénico se desmorona já no mimético trovadorismo de um Homero trazido à legislação da cidade, como ainda reconhece Platão na reminiscência, outrossim, da 'pátria perdida', da monarquia perfeita, ou da Atlântida²¹ – também aquela 'gruta' dos mistérios, aquele 'antro de Ninfas' de 'outro habitar' do homem, segundo o *lógos* dos contrários (dir-se-ia, comparando, mais taoísta do que confuciano), não advém, sem paradoxo, à *ágora* dos filósofos e dos que mais procuram a *felicidade* do que a *verdade*.

É que, como mais tarde se vem ainda a ter consciência, aquela busca da natureza excede o homem e o carácter provisório da instituição política, sendo aspiração à imortalidade, não por via de mérito moral, mas de

20 Cf. *supra* n.12 e vide C. H. do C. SILVA, «Da utopia mental...», ed. cit., pp.617 e segs..

21 PLAT., *Tim.*, 24 e segs.; *Crít.*, 115 b e segs...; cf. A. E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Oxf. Clarendon Pr., 19281, 1962, pp.54 e segs.; Adi OPHIR, *Plato's Invisible Cities, (Discourse and Power in the Republic)*, London, Routledge, 1991.

descobrimento da metafísica do *principal*, do perene e ainda que cíclico na natureza. Aliás, é interessante notar que, por exemplo, no campo da medicina não se credite, nem se substituam os paradigmas psicossociais da moral da cidade, mas se atenda ao que, no plano básico do corpo, na física complexa da sua fisiologia, antes exige um conhecimento da *natureza* e da vida. Isto é, por muito que a cidade tenha querido deixar fora de si o que não é dizível, trouxe consigo a *multidão dos corpos*, no paradoxo de não haver, propriamente falando, uma 'cidade corporal'.²²

E, mais do que admitir a complementaridade entre a 'natureza' e a 'cultura' e o 'corpo' e a 'alma', neste esquematismo antigo, o que é necessário atender é à resistência, dir-se-ia, de duas 'almas': aquela que fala a linguagem impulsiva do corpo e da natureza, e aquela que se inventa pela *paideia* da retórica no *tópos noetón* de ideias sem corpo.

Cidade vazia, de ninguém, e agora já naquela condição intermédia dos 'incorporais' ²³, esta instância abstracta parece, no entanto, bem concreta na sensibilidade social, e na organização auto-defensiva. De facto, a busca do Estado ideal e a exigência de uma filosofia política, responde bem à complexidade do Uno e do múltiplo na condição gregária do humano. E, se Platão se permite afirmar que "nem o Estado, nem os cidadãos verão o fim dos seus males, senão quando a casta dos filósofos governar" ²⁴, no realismo bio-social de Aristóteles afirma-se já a *condição política e prioritária e universal de todo o homem*: "a cidade é anterior à família e a cada um de nós".²⁵

A argumentação que apoia esta conhecida tese do «homem como animal político» (*politikòn zóon*) baseia-se na lógica da relação da parte e do todo, da dependência do indivíduo em relação à comunidade, na integração do homem singular no universo político.²⁶ Em contraste mesmo com o *gregarismo* de outros animais que não formam uma *comunidade*, pois no entendimento do Estagirita estão destituídos por natureza da *palavra* e do *pensamento* capaz de *pôr em comum* o que era idiossincrásico ou particular, este organismo político é mesmo horizonte no qual cada homem pode reconhecer a sua individualidade tornando-se *autocrático*.²⁷

22 Lembrar ainda a lição de E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, 1951, Berkeley/Los Angeles, Univ. of Calif. Pr., 1968, pp.236 e segs..

23 Como no Estoicismo, cf. entre outros, E. BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme*, Paris, Vrin, 1970.

24 PLAT., *Rep.* VI, 501 e. Vide Jan PATOCKA, *Platon et l'Europe*, trad. do checo, Paris, Verdier, 1983, pp.119 e segs..

25 ARISTÓT., *Polít.*, I, 2, 1253 a 12.

26 *Polít.*, I, 2, 1253 a 9 e 13.

27 *Polít.*, I, 2, 1252 a 2 e segs. e 1252 b 8: " (...) *ek pleíonon komôn koinonía téleios*

Ora, como é óbvio, não só fica superficialmente suposta uma primeira individualidade do humano, um cômputo dos homens como animais, pelo seu corpo, como se a realização de uma auto-consciência não fosse bem mais complexa e longínqua deste realismo ingênuo, mas sobretudo se comete o paradoxo de afirmar que, por o homem não se poder bastar a si próprio, isoladamente do todo social, *precisa da cidade justamente para se poder bastar a si mesmo*. Neste último sentido nota-se a conhecida excedência do fim último, do 'Bem melhor', afinal de uma Ética que transcende o meramente 'político', em relação ao 'bem comum', ao que leva, uma e outra vez, Aristóteles a afirmar, até em termos de natureza fundamental, o primado da virtude da justiça no decisivo valor político.²⁸

Pretender o entendimento da relação de comunidade nesta ética de imanência, no análogo da linguagem e da pedagogia, por seu turno em paralelo com o comércio e os bens ou a estrutura de uma *oikonomía* de governo das casas e da família, constitui por certo a exploração de um *terreno* médio que fica entre a mudez inteligível da 'besta' e, por outro lado, a solitária presença da 'palavra única' da Inteligência sobre si mesma do Deus. A importância pedagógica deste lugar em que o 'rebanho humano' ganha consciência e legisla controlando emoções e impulsos básicos faz da cidade um projecto moral já longe da *sorte* e do *acidente*, da *paixão* e da *singularidade*.²⁹ Porém, pode chegar a defender o puro conformismo, a tutela do geral sobre o particular, ainda quando a partir daquele paradigma económico básico se defenda o escravagismo, se consinta na manipulação racional da vida humana.³⁰

Só no culminar hierárquico da cidade, na contemplação filosófica do Fim, no *ajuste da vida prática com a vida teórica*, se encontra um diverso e mais rico entendimento do cidadão: é certo, menos como 'político' e mais como 'filósofo', então conhecedor dos princípios, então instrutor do príncipe e, enfim, do que se poderia dizer na linguagem leibniziana a «mónada» do *homo universalis*. Será o retorno à idealidade platónica, a reabsorção da ética na estética da cidade perfeita e que é uma com a mente universal do sábio na correspondência microcosmos-macrocosmos assim mediada (cosmopolitismo); mas será também o momento possível do eclipse do humano perante essa veneração iconográfica do artefacto citadino, e até do que Spengler afirma como típico da

pólis, éde páses ékhousa péras tês autarkeías..."; e 1253 a 9: "(...) *he d'autárkeia kai télos kai béltiston*".

28 Cf. ARISTÓT., *Eth. Nic.*, I, 4, 1095 a 15 e segs. e *Vide* V, 7, 1134 b 19 e segs. e *vide supra* n. anterior.

29 Cf. ARISTÓT., *Meth.*, XII, 9, 1074 b 33 e *vide* ns. anteriores; cf. ainda *Polít.*, I,3, 1253 b 1 e segs..

30 Cf. ARISTÓT., *Polít.*, I, 4, 1253 b – 1254 a...

alma clássica: a figura do corpo, e acrescentaríamos com E. Voegelin, a *instituição da pólis*.³¹

Porém, nas reflexões políticas de Aristóteles perpassam aqueles elementos, não apenas de uma irredutibilidade à unidade apolínea de uma teoria política, como ciência, pela observação da pluralidade de formas possíveis de organização da cidade, desse estatuto de contingência, como, por outro lado, pelo indómito e imprevisível da liberdade, das formas revolucionárias e da metamorfose da *pólis*.³² Aliás, é curioso que, quando a cidade começa a *reflectir* sobre si própria, isso é já sintomático de crise, esquecida a arcaica 'acrópole' no barroquismo da desagregação do modelo *óptico*, e na ulterior fragmentação do próprio Império de Alexandre Magno.³³

Então, os homens podem sentir que, bela a cidade, não passará de uma 'miragem animal', já que regressados ao mundo da *tiranía* e das *paixões*, parecem desistir daquela configuração comunitária e média da cidade. O realismo dos pensadores estóicos pode servir de exemplo crítico aos limites ingênuos do gregarismo da vida em comum, *interiorizando*, por um lado, *a cidade no homem*, e, por outro, *tornando extensa a política ao cosmos inteiro*.³⁴

É assim que numa outra luta contra o patético, o desequilíbrio pulsional, o novo e subversivo 'jardim' epicurista do prazer e das emoções, em contraponto à cidade, se aspira ao governo interior de si mesmo, à realeza da 'cidadela' interior onde se descobre o *lógos* que há-de ser naturalmente o mesmo que o do grande Todo, fazendo do cidadão não apenas o de determinada urbe, mas o habitante da *oikouménē*, isto é, cosmopolita.³⁵

Curiosamente o que permite esta política de simpatia universal é a *apatia* ética, a tradução de toda a liberdade em *necessidade*, de toda a alma em ciência, fazendo do mundo o Império e alargando a *civitas* a todo o domínio jurídico da mesma. É o princípio que ultrapassa as condi-

31 Vide O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes, Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, München, O. Beck, 19241, 2 vols., t.I, c.3, § 6 e t.II, c.2; cf. E. VOEGELIN, *The World of the Polis (Order and History, vol.II)*, Baton Rouge, Louisiana State Univ. Pr., 1956.

32 Cf. ARISTÓT., *Polít.*, V, e vide J. DE ROMILLY, *La Loi dans la Pensée grecque*, Paris, Belles-Lettres, 1971, pp.139 e segs..

33 Cf. E. VOEGELIN, *The Ecumenic Age (Order and History, t.IV)*, Baton Rouge, Louisiana State Univ. Pr., 1974, pp.153 e segs..

34 M. AURÉLIO, *Pensamentos*, VII, 59 e segs.. Cf. M. SCHOFIELD, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge, Camb. Univ. Pr., 1991; Pierre HADOT, *La Citadelle intérieure – Introd. aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992.

35 Vide n. anterior e sobre aquela 'natureza' na nova cidade como 'jardim' cf. J. A. M. PESSANHA, «As delícias do jardim» in: Várs., *Ética*, S. Paulo, Comp. das Letras, 1992, pp.57- 85 (sobre o Epicurismo) e cf. «Da utopia mental...», pp. 622 e segs.

ções materiais da urbe regional e, já na política latina, há-de pensar Roma como *caput Imperii*, base da idéia extensa de civilização e até, não apenas da cidade como modelo da *cultura animi* mas destino divino da História humana.³⁶ Sendo de notar além disso que à cidade grega das palavras e do *lógos* se complementa esta condição universal jurídica do cidadão adentro na *pax romana*, que se baseia também nos constructos materiais, estradas, pontes, edificações, fortalezas, etc., que constituem a *conquista técnica da cidade* num futuro condicionamento de *formas arquitectónicas* que, desde Vitruvius até Le Corbusier e outros, passando pelas corporações de construtores medievais, autonomizam a estética da cidade em relação à ética política.³⁷

A lição que nos fica destes vários sentidos da instauração da cidade antiga – a acepção gregária social, ético-política e técnico-estética – reflecte, não apenas o carácter decadente e fragmentário da cultura clássica, quando cotejada com a forma integrativa e sapiencial de tradição de algumas grandes civilizações do Oriente, mas ainda o reenvio à interrogação esfíngica sobre o sentido do humano, seu caminho de vida e sua possível mediação. É ainda o *gnôthi sautón* como divina interpelação no pórtico do Templo e no centro (da problemática) da cidade...

Como se reconhece na sabedoria oriental se o profeta não vier à cidade esta declinará...³⁸ E, como se exemplifica na tradição hindú, quando já não seja possível o homem prolongar o mito colectivo da vida em comum, elevando-se em *aliar* capaz de ascender pelo ritualismo védico à 'cidade' paternal e olímpica dos deuses, ainda que no rasgão do sagrado e do profano e na quebra daquela vida em comum, poderá procurar-se o lugar da cidade a que o *avatar* divino advenha.³⁹ Se aquela política ideal não é possível, será então desejável a *re-ligião*, o acolhimento de 'Deus entre nós', seja no Templo do panteão brahmânico e ulterior, seja no 'templo interior' das várias partes do homem e do *yoga* das várias 'moradas'. Isto explicaria que, se ao nível físico a natureza aparentemente terá decidido por todos esta hierarquia psicológica, mental, espiritual, permite não tanto apontar para uma cultura arbitrária, democrática, mas para um sistema de castas, de graus diversos em cada qual, de um destino «sobrenatural» cujo périplo não pode ser evitado na *economia sagrada da evolução do homem e da civilização*, como patamar de uma libertação e plena assumption de si mesmo.

36 Tal em Tito Lívio, em Políbio, etc..

37 Recorde-se a herança de VITRÚVIO, *De re architectonica* na longa linhagem de tratados técnicos.

38 Disto um eco em K. GIBRAN, *The Prophet* (1926 1), Harmondsworth, Penguin/Arkana, 1992, p.123.

39 A lição védica encontra-se retomada, p. ex., em Tara MICHAEL, *Le Yoga de l'Éveil*, Paris, Fayard, 1992, pp.22 e segs..

Donde que a melhor escala para a compreensão desta cidade filosófica não se possa confinar numa vida, na horizontalidade dos que convivem, nem apenas na sucessão de outros, mas na cíclica espiral das configurações mediadoras e, segundo o antigo mito, do regime transmigrador de 'mortais' e 'imortais', sobretudo de vivos e mortos.⁴⁰ Filosofia como 'aprender a morrer'; cidade que terá de ser na pedra memorial do que acolhe o Além – eis o último limite para que aponta a política antiga: não tanto a gestão transitória da vida efêmera do *negotium*, mas a *necrópole em que, mortos os homens, os divinos pensadores poderão habitar em imortalidade*.

Cidade que fica como lição tantas vezes a mumificar a vida sem que (tragicamente então) se dê a metamorfose do humano e esse 'crepuscular vôo de Minerva'...

2. A ética da cidade ideal: ambiguidades da 'cidade de Deus'

Perante o modelo egípcio, ou a configuração imperial até da cidadania romana, face à ideia global de organização de Estado e de dominação de um território, as categorias da tradição hebraica e do pensamento judeo-cristão constituem evidente contraste.⁴¹ Não sendo aqui ocasião nem nosso objectivo uma caracterização histórica, bastará assinalar que na essência do Judaísmo não se encontra a noção de Estado, que o povo judaico começa por ser um conjunto tribal. Encontra chefes, pastores, no seu típico nomadismo, e sempre que confrontado com civilizações da imobilidade, como no Egito, na Babilónia, mais tarde, mesmo no Império Romano, aparece como *subversivo da ordem cidadina*.⁴² É o que

40 Cf. HERACLITO, Frag. 62, in: H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/ Zürich, Weidmann, 1966 12, t. I, p.164. Liga-se assim a cidade com a 'necrópole' essencial.

41 Recorde-se o imaginário egípcio no imobilismo da meditação de A. de SAINT-EXUPÉRY, *La Citadelle*, in: ed. cit., pp.571 e segs., cf. *supra* n.13. No pensamento judaico já não é de Estado ou cultura que se trata: cf. Shmuel TRIGANO, *La nouvelle question juive*, Paris, Gallimard, 1979, pp.37 e segs.. Cf. *Ibid.*, p.34: "Une culture est une tautologie, un discours fermé (...); non une parole, un dialogue vers l'autre...". É este sentido de anúncio de alteridade que importa sublinhar. Cf. E. LÉVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972.

42 Vide, S. TRIGANO, *Op.cit.*, pp.94 e segs.. Recordem-se as clássicas reflexões de M. MENDELSSOHN, *Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum*, (1783), Berlin, Ak.V., 1930; L. BAECK, *Das Wesen der Judentum*, Franckfurt, J.Kauffmann V., 1922; e, mesmo, de F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung* (1930), (trad. N. Y., Rinebart, 1971), não só numa linha de contestação da filosofia 'germânica', mas de demarcação em relação ao paradigma político clássico do Estado e da cidade.

ainda se lembra no lema hassídico de: "Lembra-te todos os dias de sair do Egito"...⁴³

O viver em comum não supõe neste caso a unidade do lugar, ou do espaço mental da cidade, mas a *história comum*, a herança de uma *tradição*, o peregrinar pelo mundo em busca do Sião eterna, levando consigo a Arca da Aliança. Nem sequer o Templo seria necessário, vivendo-se sempre no pré-urbano (ou no pós-urbano da destruição do Templo) neste sentido do que não é a palavra ou gesto humano que estabelece a comunidade, mas a Palavra de Deus, os Mandamentos, os ritos em que liturgicamente a 'política' consiste.⁴⁴

Trata-se da denúncia da 'eterna' tentação da Torre de Babel, de um 'regresso ao Paraíso' e de uma *fuga mundi*, apontando-se antes para a realização histórica e incarnacional, um 'trazer o céu à terra'; um cumprir, ainda que à tona do dilúvio, ainda que atravessando a maldição de Sodoma e Gomorra, a esperança messiânica de uma Terra prometida. Neste sentido Jerusalém não é uma tenda provisória, mas a divina antecipação, o lugar do Templo, ainda que por vir, e em que se situa *o centro do mundo*.⁴⁵

Se para o pensamento ocidental e de matriz grega todas as cidades parecem indiferentes ou apenas circunstanciais na sua geografia, à luz da revelação, do plano de Deus Criador e de uma Transcendência interventiva na história, *o lugar da transmissão é o centro da iniciação* possível, é a localização tradicional e distinta da Cidade Santa.⁴⁶

A condição profética no seu carácter indicativo e não declarativo à maneira da argumentação clássica, não tanto no que hoje se pretende a 'narratividade', mas no simbólico, permite modificar e pluralizar *no mesmo espaço vários ritmos temporais*, introduzindo um sentido de

43 Cf. MAGGID DE KOSNITZ, *apud* M. BUBBER, *Die Erzählungen der Chassidim*, trad. franc., Paris, Plon/Rocher, 1963, p.391. Note-se que é o eco do *Sal* 80 (81), 9: «Cum exiret de terra Aegypti»; e *Sal* 114, 1... Cf. S. TRIGANO, *Op.cit.*, pp.94 e segs.; E. LÉVINAS, *À l'Heure des Nations*, Paris, Minuit, 1988, pp.155 e segs..

44 Cf. M. BUBBER, *Der Jude und sein Judentum*, Köln, 1963; cf. *supra* n.41 e *vide* ainda A. HESCHEL, *God in search of Man - A philosophy of Judaism*, Farrar, Straus & Cudahy, 1955, trad. franc., Paris, Seuil, 1968, pp.259 e segs. : «Sainteté en mots».

45 Ainda M. BUBBER, *Israel und Palästina*, trad. ingl.: «On Zion - The History of an Idea», Edinburgh, Clark, 1985, pp.78 e segs. e tenham-se presentes os paradigmáticos episódios bíblicos: *Gen* 11, 1-9 (Babel onde *balal* (confundir) a linguagem...); retorno à 'Terra Prometida' (não só no 'Sabataísmo' recente) mas no modelo de Paraíso: *Gen* 2, 4-3, 24; destruição de Sodoma e Gomorra, *Gen* 18 e 19...; cf. Cl. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Cerf, 1962 (3), pp.71-84, cf. p.79: "Une guerre spirituelle (...) entre Israël et la grande ville qui est appelée spirituellement Sodome et Égypte". Cf. *infra* ns.141-142.

46 Cf. *infra* n. 141.

Transcendência e uma dinâmica volitiva e de amor onde se julgava uniforme a razão.⁴⁷

É neste contexto prático e de vontades na experiência dramática de fidelidade e infidelidade, ao plano cada vez mais aberto de Deus para o homem, que se deve entender ainda o anúncio evangélico. A lei romana, a tradição da *Torah* que se chocam como 'imanência' e 'transcendência' da cidade vêm a ser complementadas por *aquela terceira dimensão*, oblíqua, *que é a do anúncio do Reino dos Céus nesse 'estar' não-sendo, nessa morte que é Ressurreição*: "destruam este templo e em três dias o reconstruirei".⁴⁸

O cristianismo não é genuinamente urbano; é galileano, melhor aceite pelos samaritanos, instala-se nas periferias rurais da Judeia e só por fim vem a Jerusalém para esse sacrifício supremo.⁴⁹ A linguagem rústica das parábolas, o entendimento espiritual das relações humanas no verbo oral directo das coisas vivas e falantes, aponta, mais do que para a cidade dos homens, para o mistério cósmico de Cristo, como S. Paulo bem reconheceu. As preocupações legalistas dos saduceus, o formalismo farisaico... tudo isso é reconduzido à importância da Lei no sentido espiritual e realista do ensinamento do Reino.⁵⁰

Mas o ensinamento evangélico distingue claramente entre um modo condicional e temporal de projectar a diferença entre a 'cidade humana' e esse 'Reino de Deus', com todas as consequentes alienações escatológicas e o modo já transfigurado pela *koinonía* divina de perspectivar a diferença «entre o que é de César e o que é de Deus».⁵¹

47 Critica-se a redução que na hermenêutica, por exemplo de Paul Ricoeur, se faz do que será a 'lógica' da *profecia* a uma categoriologia retórica de *narratividade*. Onde ali – no profético – há um fazer tempo, pela intensidade da *hora*, no *narrativo*, está-se ainda na transição crónica, no histórico superficial... Cf. o clássico MAIMÓNIDES, «*Guia dos Perplexos*», II, c. 36 e segs. (ed. Munk, Paris, Maisonneuve, 1981, t.II, pp.281 e segs.); cf. A. J. REINES, *Maimonides and Abrabanel on Prophecy*, Cincinnati, Hebrew Union Col. Pr., 1970 e *vide* G. SCHOLEM, *The messianic idea in Judaism*, N.Y., Schocken Pr., 1971.

48 Mt 26, 61; cf. *infra* n.152. *Kerigma* que supõe a *kennôsis*...; ainda a dimensão permanente do 'êxodo': "L'exode continue, non plus empirique, mais intérieur et spirituel (...)" (Cl. TRESMONTANT, *Op.cit.*, p.79). É, aliás, o eco de Jer 35,7 e o que diz Fil 3,20: "Não temos aqui cidadania (gr. *políteia*), mas apenas nos céus".

49 Como se depreende, por exemplo, da linha narrativa de Lucas: toda a acção converge em Jerusalém; Cl. TRESMONTANT, *Le Christ Hébreu*, Paris, OEL, 1983; cf. M. SIMON, *Les sectes juives au temps de Jésus*, Paris, PUF, 1960.

50 Cf. Lc 17, 20-21: "O Reino de Deus está entre nós..."; cf. Cl. TRESMONTANT, *Saint Paul et le Mystère du Christ*, Paris, Seuil, 1956, pp.60 e segs.; Id., *Le Christ Hébreu*, ed.cit.; Marcel JOUSSE, *Anthropologie du Geste*, Paris, Gallimard, 1974, t.II: «La manducation de la Parole».

51 Cf. Mt 22,21; *vide* ainda Fil 3,20: não é a *futura* vinda que está em causa, mas o Advento no presente, na intensidade profética do actual: consumação desde já do Reino. Cf. Luc 17,20-21...

O que está em causa não é, pois, a alternativa entre encarnação ou Transcendência, mas o *modo transcendente da Encarnação*, o sempre excessivo desse 'lugar' do Espírito, ou da Igreja, não apenas como *sociedade*, mas *comunidade*, mostrando que a verdadeira relação entre os homens não se dá no plano racional das opções políticas, mas no que sobre estas pode refluir do *mistério espiritual de uma comunidade em Deus*, ou seja, da convivência dos diferentes membros do 'Corpo Místico' da Igreja.⁵²

Porém, se este plano é já de compreensão teológica e depende da inteligência da Fé, o que, outrossim, se traduz na lição agostiniana da «Cidade de Deus» é a noção filosófica de uma *teoria política e hierárquica de duas cidades*.⁵³

É já a leitura, por um lado, de análise crítica do fatalismo histórico da cidade romana, na conhecida argumentação anti-Varrão, na responsabilização livre e histórica do homem político; é, por outro lado, a síntese possível do 'vinho novo' da revelação nos 'odres velhos' da política e da ética clássica.⁵⁴ O que, para S. Paulo, só poderia ser uma sabedoria do Espírito e a 'loucura' da Cruz, o que era, além disso, o drama de 'conhecer o bem e de poder praticar o mal', traduz-se agora na expectativa de uma política da ulterior *Christianitas*.⁵⁵ É a doutrina do 'duplo gládio' e de todas as formas inclusivé de césaropapismo, bem assim como na convicção de que a catequese ética e política do homem o levará a ser melhor, prolongando a virtude natural e aquela *amizade*, como superior fim da cidade antiga, na *caridade* da dinâmica sobrenatural e de Graça cristã.⁵⁶

A *duplicação da cidade* e o carácter indiscutível do seu termo ideal como Reino ou «Cidade de Deus» é mais esquecida naquela apocalíptica

52 Lembrando a já clássica distinção entre comunidade e sociedade, (cf. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, 1887, que retoma aliás a doutrina agostiniana da *societas* e da Igreja como *communio*) pode apontar-se para o 'corpo' místico eclesial como paradigma da 'cidade espiritual': E. SAURAS, *El cuerpo místico de Cristo*, Madrid, ed. Catól. BAC, nº 85, 1952; E. MERSCH, *Le Christ, l'Homme et l'Univers*, Paris/Bruxelles, Louvain, 1962. Sobre aquele modo de Transcendência da Encarnação cf. nossas considerações: Carlos H. do C. SILVA, «Visão cristã do Homem num ambiente cultural secularizante», II, in: *Communio*, III, nº5 (1986), pp.463 e segs.: «O estar no mundo e não ser do mundo...».

53 Cf. G. BARDY, «Définition de la Cité de Dieu» in: *Année Théologique*, 1 (1952), pp.114 e segs.; R. A. MARKUS, *Saeculum: History and Society in the theology of Saint Augustine*, Cambridge, Camb.Univ.Pr., 1970.

54 S. AGOST., *De civ. Dei*, II, 2,1 e segs..

55 Cf. *1 Cor*, 1, 21 e segs.; *Rom* 7,15 e segs.. Vide ainda S. AGOST., *De civ. Dei*, XI, 1,1 e segs..

56 Vide, por um lado, ARISTÓT., *Eth. Nic.*, VIII, 11, 1159 b 25 e segs., sobre a amizade e o 'bem comum'; por outro lado, o sentido comunitário da caridade (*agápe*) cristã: cf. *1 Jo* 4,12...

dinâmica do *descenso* da Jerusalém Celeste 'aprontada como que noiva para o seu Esposo' e, pelo contrário, serve de referencial para *uma filosofia da história*, mesmo uma *teologia da temporalidade*, que vai ascendendo pela *translatio studii*, pelas fases da criação e períodos dos grandes Impérios, sublinhando as virtualidades da cidade terrena.⁵⁷

Embora Santo Agostinho afirme *eticamente* que "dois amores deram origem a duas cidades: o amor de si próprio até ao desprezo de Deus – a terrena; e do amor de Deus até ao desprezo de si – a celestial"⁵⁸, por outro lado, acaba por estar atento, como Aristóteles, àquela base natural e àquela prevalência política da explicação da cidade: "a sociedade dos mortais difunde-se por toda a terra e na maior diversidade dos lugares, mas está unida pela comunhão da mesma natureza. Cada um ao buscar a realização dos seus desejos não tem possibilidade de satisfazer a ninguém, ou, pelo menos, não o desejo de todos... esta sociedade divide-se então frequentemente contra si mesma... sendo a parte mais poderosa dominadora da outra parte".⁵⁹ Note-se como, apesar de se afirmar aquela unidade da natureza, se reconhece *o carácter fragmentado do desejo e dos apetites humanos* e, embora no optimismo normal do plano da «Cidade de Deus», existe também aqui a nota antecipada do que irá ser a consciência crítica e até pessimista da filosofia política moderna.

Em síntese, poder-se-á afirmar que a ética da sociedade civil corresponde ao pensamento hierárquico da natureza em relação ao sobrenatural, do *estar* em relação ao *ser*, da procura da harmonia entre a 'existência' e a 'essência', posto que sempre no risco de hipotecar a individualidade e o sentido encarnacional em formas conceptuais, em universais (por exemplo do direito canónico) que sejam a leitura alienante da cidade humano-divina, na postura ainda platónica e também islâmica de uma 'cidade de almas', de arquétipos ou angelológica.⁶⁰

57 Apoc 21, 10: "edeixén moi tèn tòlìn tèn hagían Ierousalèm kata bainousan ek toù ouranoù apò toù Theoû(...)". Cf. R. HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, Éd. Augustiniennes, 1962; ainda J. MARITAIN, *Pour une Philosophie de l'Histoire*, Paris, Vrin, 1957.

58 Cf. S. AGOST., *De civ. Dei*, XIV, 28: "Fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui."

59 *Ibid.*, XVIII, 2: "Societas igitur usquequaque mortalium diffusa per terras et in locorum quantislibet diversitatibus, unius tamen eiusdemque naturae quadam communione devincta, utilitates et cupiditates suas quibusque sectantibus, dum id quod appetitur, aut nemini, aut non omnibus sufficit, quia non est id ipsum, adversum se ipsam plerumque dividitur, et pars partem, quae praevalet, opprimit."

60 Ter presente a perspectiva da gnose sufi no plano 'celestial' do terreno: cf. H. CORBIN, *Corps spirituel et Terre céleste*, Paris, Buchet/Chastel, 1979, pp.31 e segs.; vide *infra*, n.98.

Não se pode afirmar, aliás, que esta concepção não tenha tido os seus defensores, quer em termos metafísicos e escatológicos, quer mesmo em futuras e persistentes concepções da cidade na política do ideal, dos valores, da ideologia.⁶¹ Será ainda a influência plotiniana na sedução de uma união dissolvente do diverso, numa paz narcisíaca que, por outro lado, denuncia o 'oceano da dissemelhança' e a diversidade material como puro mal.⁶²

No entanto, é preciso compreender que esta extrapolação da lógica terrena acode, normalmente, em momentos de crise, como foi o 'fim do mundo clássico' e como ia ser também o 'Outono' da Idade Média, ora nos rebatimentos extremos do individualismo, ora na tendência absoluta e absolvente da política na mística da interiorização e da plena união em Deus. Esta nota histórica pode ser mesmo tomada como paradigma reflexivo do limite pensável da cidade terrena e da ambiguidade em que esta se constitui como *imagem* da Cidade de Deus.

É a comunidade humana inspirada e partícipe daquela *koinonía* do Reino de Deus ou projecta, como *idolátrica* miragem, o que é um desejo ainda não cumprido, um 'princípio-esperança', uma reiterada *utopia* da idealização e *fuga mundi*?⁶³

Ao contrário, o que seria decisivo na reflexão sobre a liberdade humana, e a condição pessoal e comunitária deste *exílio* e deste peregrinar sobre a terra, dar-se-ia pelo reconhecimento das resistências que as próprias mediações da cidade podem constituir como *obstáculos espirituais*, retomando a lição evangélica de João de um 'estar no mundo', mas 'não ser dele', da aparente conciliação entre natureza e Graça, mas do discernimento das suas 'opostas tendências'.⁶⁴ É que, o que está em causa não é a condição material, *carnal* e *frágil* da 'cidade' na natureza humana, nem o 'espírito que está pronto', mas justamente o plano de *discernimento*, o *lugar da mediação* que não se pode equivocar no constructo mental do edifício da cidade, e daquela harmonia estética ideal da política, mas redescobrir face à tentação do mundo, como *morada de alma*, 'cidade interior' onde Deus habita.

61 Casos, por um lado, de Joaquim de Fiores e do milenarismo ou, por outro lado, de Jean Bodin e dos utopistas modernos... cf. nosso estudo: C. H. do C. SILVA, «Profecia e compreensão da actualidade – Do mito da decadência do Ocidente ao Apocalipse do presente», in: *Itinerarium*, XXVI, 107 (1980), pp.137-188.

62 Cf. PLOT., *En.*, III, 4, 15...; I, 8, 51... cf. A. ARMSTRONG, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge, Camb. Univ. Pr., 1940.

63 A *koinonía*, cf. *I Jo* 1,3; *vide infra* n.119 e tendo em conta o sentido da «double idolâtrie» e da metafísica do real segundo J.-L. MARION, *Théologiques – Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, 1982, pp.51 e segs..

64 Cf. *Jo* 17,16; Th. KEMPIS, *Imit.*, IV, c. LIV: "De diversis motibus naturae et gratiae".

Afinal, o ermitério, depois o 'mosteiro', na génese e organização do burgo medieval, constituem essa 'clareira' simbólica, essa *topologia* de alma, como a sede em que se discerne em humildade o lugar do homem.⁶⁵ Porém, se o querer construir há-de esquecer a superior acção do «deixar que se faça», da aceitação da Vontade, como superior conhecimento na *comunidade de fé*, é já na experiência dramática, e por via do sofrimento no mundo, de incompreensão na cidade, que se descobre aquele superior 'bem viver'. É a experiência radical do paradoxo vivido, não da polémica de ideias, mas da luta real de atitudes da amorosa vontade de uma plena assumpção *do aqui e do agora*, pelo completo despojamento, pelo descobrimento de Deus no mais ínfimo e pelo retorno à simplicidade.

3. A lógica dos interesses: da 'ecologia' cósmica à 'economia' citadina

Por muito que se pensasse o carácter humano e ideal da cidade no sentido da harmonia social ou da dimensão escatológica etiológica desse habitar em comum, sempre ficariam *margens* e resíduos, ora do selvático, ora da fragilidade e do pecado humano, que não era fácil continuar a querer manter fora da concepção da cidade. De facto, quer nos 'apontamentos' de Aristóteles sobre a organização dos bens materiais na Política, quer nas encruzilhadas dos caminhos da 'peregrinação' medieval, onde tantas vezes novos 'vendilhões do Templo' erigiram novas cidades, complementando a 'catedral' com a ordem dos puros interesses materiais, são sintomas, não só de uma natureza mal domada, como até de uma perversão que faz descobrir na sociedade dos homens a dinâmica dos 'Cavaleiros do Apocalipse'.⁶⁶

Perante os terrores antigos e continuados da *guerra*, e perante também aquela *fome* de Deus que, entretanto, se legitima na lógica da própria miséria humana e material, não chegaram os justificativos de uma esco-

65 Cf. Carlos H. do C. SILVA, «A ascese na espiritualidade de S. Bento de Núrcia – Do valor rítmico da vida monástica segundo a 'Regula'», in: *Didaskalia*, X (1980), pp. 243-310, sobretudo pp.258 e segs..

66 Esta expressão é retirada da obra de LANZA DEL VASTO, *Les quatre fléaux*, 2 ts., Paris, Denoël, 1951, que muito significativamente aí retoma uma crítica ao materialismo mesmo 'espiritual'; vide também Michel HULIN, *La mystique sauvage, Aux antipodes de l'esprit*, Paris, PUF, 1993, pp.111 e segs.. Para a economia das considerações, quais meros 'apontamentos' de Aristóteles, como lhes chama F. PESSOA em «Como organizar Portugal» (in: *Obras em Prosa*, ed. cit., p.594: "... a própria «Política» de Aristóteles é mais uma colecção de apontamentos admiráveis do que uma obra cientificamente coerente...") – vide *Polit.*, I, 3 1253 b e segs. na referência à 'economia' à 'despótica' e sobretudo à 'crematística'.

lástica filosófica que alargava a política da Aristóteles e se limitava muitas vezes a justificar novas formas de escravagismo, de opressão, ou de subordinação domesticada, 'moral', das cidades, fosse no feudalismo, fosse nas prerrogativas do 'bem comum', fosse nos privilégios canónicos.⁶⁷

Ora, a consciência realista de tudo isto dá-se pelo espírito autonómico, não apenas do Renascimento e da Reforma, mas sobretudo pelo descobrimento, por essa arte de aprofundamento da *natureza do homem* e de *uma nova fundação para a sociedade civil*.

Os modelos da reflexão da metafísica clássica, ajustados à contemplação dos Princípios e à vida teórica, mostravam-se *excessivos e inadaptados* para pensar a ordem prática, o relativo das circunstâncias. A ideia não serve para a cidade, senão para a cidade ideal a *platonópolis*, 'Cidade de Deus', ou ainda a 'Utopia' moderna. Começa a existir a consciência crítica de que as realidades médias, o mundo do *fenómeno*, não é apenas um reenvio à essência, tem a sua lógica própria, a sua natureza, como já os antigos reconheciam, o seu estatuto de criatura, 'natureza criada e não criadora', demandando ser percebido, na discursividade relacional do seu plano próprio.⁶⁸

É uma viragem que se repercute, não apenas no campo do saber natural, mas ainda no âmbito socio-político, autonomizando este plano e o método da sua compreensão, em relação à Tradição e à própria lógica conceptual e abstracta dominante. O mundo já não é o *espelho*, não se colhe pela lógica *analógica* de 'vestígios' e 'imagem' de um plano superior, mas aparece como o *espaço excêntrico*, já não o cosmos 'geo' e 'antropocêntrico', mas, esse *território do objectual*, dos outros, do contraponto social, face à singularidade do sujeito humano.⁶⁹

São novas condições epistemológicas que, quebrando a visão hierárquica e metafísica, chegam a postular outros paradigmas para a organização da sociedade humana, seja a partir da mecânica celeste e da astrologia, seja a partir da geometria simbólica dos lugares e da possibilidade de diferente arte construtiva da cidade.⁷⁰

67 Recorde-se ainda ARISTÓT., *Polit.*, I, 5, 1254 a-b e segs.; S. TOMÁS DE AQUINO, *Sum.Theol.*, I, 1, q. 96 a 4...

68 Cf. nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, «Da utopia mental...», pp.643 e segs..

69 É já a crise do mundo moderno em relação: *Traditio*: cf. R. GUÉNON, *Le règne de la quantité et les signes du temps*, Paris, Gallimard, 1974; cf. *infra*, n.141.

70 Astrologia, geomância sagrada... – dimensões da 'magia' renascente num novo equacionamento do espaço e da vida. Cf. Raphael PATAI, *Man and Temple*, London, 1947; L. ABERCROMBIE, *Town and Country Planning*, London, 1947; J. MICHELL, *City of Revelation*, London, Thames & Hudson, 1972 e vide M. ÉLIADÉ, *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, 1952, pp. 47 e segs.

O que está em causa é sentir-se que há outras possibilidades de fazer ciência, de encontrar determinismos no aparentemente acidental do fenoménico, reabsorvendo muitas das margens de erro e da pseudo-liberdade da sociedade humana numa *nova ciência social*, menos ignorante destes mecanismos, 'bio-fisio-psico-lógicos' da fábrica do mundo.

Quebra-se, a partir desta fase, a referência tradicional da cidade ao 'centro', ao mistério de uma 'origem' inspirada, cidade fundada pelo poeta, como vate, ou como lugar de revelação divina, e assume-se já o arbítrio humano, o carácter convencional e, quando muito, o determinismo de uma natureza que explica tal geografia humana. Com isto perde-se todo o tradicional pensamento sobre a cidade e entra-se no campo do puro *espaço mental e político moderno*.⁷¹

Deve-se notar, entretanto, que esta quebra se traduzirá em duas linhas de pensamento: não só no conhecido dualismo de objecto e sujeito, natureza e razão, empirismo e racionalismo, etc.; mas, no que importa quanto à cidade, por um lado uma latência da matriz pitagórico-platónica na *fecundidade do número e da geometria construtora* (que se há-de prolongar do mecanicismo à moderna engenharia e até à utopia do 'Admirável Mundo Novo' e hoje da cidade 'tecnocrónica' e informática) e, por outro lado, a da *formulação moral*, a da observação psicológica e até do empirismo pragmático que leva ao desenvolvimento da sociedade de acordo com fins como a justiça, a felicidade, a liberdade, a riqueza, etc.. Na primeira linha a cidade é como que 'segundo mundo' constructo em que o homem vive, mundo não prioritariamente da convivência, mas do que a determina pelo *sistema material da civilização*, pela notável interferência da *técnica* no homem e na ordem do seu agir.⁷² Na segunda, o '*jusnaturalismo*' ou a lógica ulterior do '*contrato social*' parece claramente apontar para, já não uma 'natureza naturada' mas 'naturante', que é ainda equivalente à do plano transcendental da lei moral, do carácter postulativo mais tardio, de um 'lugar da cidade' na pátria da consciência moral.⁷³

71 Poeta, profeta, arauto da palavra divina criadora, por seu turno, bardo ou vate, no anúncio futuro de uma fundação: *poiêsis*, ou produção da obra, civilização e 'texto' do humano habitar – *técnica* e arte... Deve-se remeter para nossa reflexão C. H. do C. SILVA, «Profecia e compreensão da actualidade...», ed.cit., pp.158 e segs., lembrando quer os antigos fundadores das cidades, quer os modernos cantores-poetas, como pensa M. HEIDEGGER, «... Dichterisch wohnet der Mensch...» in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, G. Neske, 1967, t.II, pp. 61 e segs.; cf. Id. «Bauen, Wohnen, Denken», in: *Ibid.*, pp.19 e segs.; cf. C. H. do C. SILVA, «Da utopia mental...», pp.648 e segs..

72 Vide *supra*, n. 70, cf. M. HEIDEGGER, «Die Frage nach der Technik», in: *Vorträge und Aufsätze*, ed.cit., t. I, pp. 5 e segs..

73 Lembre-se ROUSSEAU, *Du contrat social*, ed. M. Halbwachs, Paris, Aubier, 1943,

Se a tradição contemplativa e absolutizante da cidade fica assim preterida, e a ordem técnica e científica da organização do habitar só mais tarde vai ser dominante, constituindo-se na mentalidade científica e tecnológica actual, a reflexão filosófica remanescente sobre a cidade é sobretudo daquela *ordem ético-política naquela neo-sofística retórica e naquele paradigma literário que repercute ainda a crença na cidade como pátria do lógos* ou como resolução ideal e mental dos conflitos interiores do homem.⁷⁴

É neste campo que têm pleno sentido as utopias como formas morais, não apenas de sopesarem a ciência na sua dinâmica como *ars inveniendi*, mas de resolverem no limite dessa *mathesis universalis* o que se suspeita na conflitualidade interior do humano. Seja na «Utopia» de Thomas Moore, seja na 'república dos sábios', essa «Nova Atlântida» de Francis Bacon, ou ainda em qualquer outra 'Cidade do Sol', não deixa de estar presente o desejo de inventar a 'máquina da felicidade', de conseguir o *pleno domínio do espaço* imobilizando nele o tempo na rotina do *autómaton* social perfeito.⁷⁵

Porém, espreguiça o 'monstro do Leviathan', anota-se o cepticismo amargo à maneira de Montaigne e ironiza-se toda a 'cidade secular' que Erasmo retoma no paradigmático «Elogio da Loucura».⁷⁶ A épica destes 'novos tempos' destas novas 'ilhas dos amores' é já tão só literatura, mesmo quando mais tarde se pretende retomar no optimismo do 'bom selvagem' e de uma benigna natureza face aos riscos da civilização.⁷⁷ É que neste olhar mais próximo do homem sobre si próprio reconhece-se que a relação com os outros não é o que 'devia ser', não se determina, nem se altera pela moral, mas por outra lógica eficaz, quer pós-racional, quer pré-racional.⁷⁸

pp.114 e segs.: «De l'état civil» e vide G. GUSDORF, *Introd. aux sciences humaines*, Paris, Ophrys, 1974, p.242 e segs..

74 É a cidade como 'tópos' da razão, *habitat* do 'animal racional'. Cf. M. HEIDEGGER, «Ein Brief über den Humanismus» in: Id. *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus*, Bern, Francke V., 1947, pp. 64 e segs.; e vide nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «Da utopia mental...», pp.613 e segs..

75 Tem aqui ainda plena aceitação a fórmula pessoana «máquina de fazer felicidade» (cf. *exergo* a todo este nosso estudo) relacionada com a 'utopia cidadina' ou a 'cidade utópica'. Cf. Th. MORE, *Utopia* (1516), London/N.Y., Everyman, 1970; F. BACON, *New Atlantis*; Th. CAMPANELLA, *La civiltà del Sole*, etc..

76 Cf. Th. HOBBS, *Leviathan* (1651), Harmondsworth, Penguin, 1968, pp.85 e segs. (cf. *infra*, n.84) e vide ERASMO, *Éloge de la Folie*, trad. franc., Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

77 Cf. J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, I, (in: *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1969, t.IV, p.245): «Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses: tout dégénère entre les mains de l'homme (...)».

78 Cf. *infra*, n. 115 e vide S. LUPASCO, *L'Homme et ses trois éthiques*, Paris, Rocher, 1986.

Deixando de parte a superior dimensão intelectual, mística ou também artística, e ainda metafísica, que leva a perceber as dimensões da transformação espiritual do homem pelas 'moradas' interiores da alma, pela ciência e criatividade que até legitima o carácter sempre 'provisório' de toda a moral e encontra espaço na cidade para o 'teatro do mundo' e o drama do homem como seu singular actor, observemos outrossim o realismo de uma filosofia que pretenda ser a lógica dos interesses e observe as pulsões e os desejos que estão na base da sociedade civil.

A questão já não é a do 'dever ser', mas a do 'poder ser' e, sobretudo, de um *poder da vontade* em todo um ciclo que há-de culminar na *vontade de poder* e de dominação. Todavia, se no «Príncipe» de Maquiavel se encontra o começo da política moderna, buscamos antes em Espinoza a justificação ética do que permite constituir a comunidade social, atenta não apenas ao *poder*, mas ao *desejo*, ao apetite que é o *conatus* ontológico de toda a realidade.⁷⁹

Na encruzilhada do pensamento sobre a cidade, em que já não se trata da sua instauração (clássica), ou da sua elevação celeste (medieval e cristã), mas de um momento de equilíbrio e de *planificação* da cidade dos homens (moderna), ainda que menos humana, o exemplo da doutrina espinoziana não é menos adequado já que o Autor do «Tratado Teológico-político», também ele, vive a encruzilhada das categorias da tradição judaica, do pensamento greco-latino e das novas posturas da epistemologia da ciência moderna.⁸⁰ O que há de ser a doutrina racionalizada da 'cidade das Luzes', ainda o iluminismo da tripartição dos poderes do Estado e do ideário da Revolução, bem assim a concepção hegeliana do Estado a partir da lógica dos interesses, numa concepção já dialéctica e histórica – tudo isto depende da posição de Espinoza.

O que é notável na filosofia política deste autor, tão *de more geometrico*, na «Ética», como metafísica, é a atenção às condições notáveis que da *vana religio* até outras formas de superstição psicológica dos desejos humanos lhe permite uma abertura para o passional.⁸¹ O que se faz não

79 Cf. A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1988, p. 8 e segs.: «De la substance à l'individualité humaine: «conatus» et droit naturel»; *Ibid.*, pp.207 e segs..Cf. Bibliografia complementar em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «A gnose espinoziana – Destino racionalista de uma tradição sábia», in: *Didaskalia*, VII, (1977), pp.259-308.

80 Cf. n. anterior e vide: Y. YOVEL, *Spinoza and other Heretics*, Princeton, Princ.Univ. Pr., 1989; F. Vieira JORDÃO, *Espinosa, História, Salvação e Comunidade*, Lisboa, Gulbenkian, 1990, pp.79 e segs..

81 Cf. Y. YOVEL, *Op.cit.*, pp.131 e segs.; A. TOSEL, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité théologico-politique*, Paris, Aubier, 1984.

pela fuga para 'ordens distintas' à maneira de Pascal, mas de *tudo nesse Todo* em que resulta também a cidade humana da *comédia mental e psicológica* em que o autêntico espírito *profético* e libertador luta com a fixidez de Mamom, ou como antes diria no imaginário judaico, contra essa tentação do Golem.

De facto, não se visa uma construção natural do mundo, ainda que humano, mas uma compreensão desiderativa da natureza que potencie não apenas as virtudes do viver em comum, mas a almejada paz ou felicidade *universalis*.

"O direito natural de cada homem não se define pela *sã razão*, mas pelo desejo e pelo poder. Todos não estão determinados naturalmente a comportar-se segundo as regras e leis da razão; pelo contrário, todos nascem ignorantes de tudo e antes que possam conhecer a verdadeira regra de vida e adquirir o estado de virtude, a maior parte da sua vida decorre... pelo único impulso do apetite, já que a natureza nada mais lhes deu..."⁸², o que significa, ao contrário de Aristóteles, "que os homens não nascem cidadãos, mas se fazem", que na base da sociedade está aquela natureza passional que, no fundo, se regula pelo apetite, pelo impulsivo da sua lógica própria e pré-racional.⁸³

E, se Espinoza reconhece que o fundamento do Estado não é possível sem que o direito natural contradiga o menos possível o interesse de alguns, se exige ainda que o princípio da autoridade venha a culminar a razoabilidade da justiça segundo a disposição constante da alma, segundo o 'atribuir a cada um o que civilmente lhe pertence', – está atento ao que, de outro modo, Thomas Hobbes formulou no dramático lema do *homo homini lupus*. Mais até do que em relação a este filósofo ainda crente numa certa natureza humana, o Autor do «Tratado teológico-político» chama a atenção para a violência das paixões: "o direito e a instituição da natureza sob os quais todos nascem e vivem a maior parte da sua existência nada proíbe a não ser o que ninguém deseja nem pode; nem os

82 Cf. ESPINOZA, *Tract. Theologico-Politici*, c.XVI, (ed. Gebhardt, Heidelberg, C.Winters, 1973, t.III, p.190, ls.13-21): "Jus itaque naturale uniuscujusque hominis non sana ratione, sed cupiditate et potentia determinatur. Non enim omnes naturaliter determinati sunt ad operandum secundum regulas et leges rationis, sed contra, omnium ignari omnium rerum nascuntur, et antequam veram vivendi rationem noscere possunt et virtutis habitum acquirere, magna aetatis pars, (...) ex solo appetitus impulsu: quandoquidem natura iis nihil aliud dedit, (...)".

83 ESPINOZA, *Tractatus Politici*, c.V, ed.cit., t.III, p.295, ls. 21-22: "Homines enim civiles non nascuntur, sed fiunt." e compare-se com ARISTÓT., *Polít.*, I,1, 1253 a 3: "*ánthropos physei politikón zóion*"; cf. A. MATHERON, *op.cit.*, pp.355 e segs.: "société politique aliénée..." é ainda o clima da cidade dos apetites: a *rerum novandarum cupiditas* (cf. *Trac.Theol.-Pol.*, c. XVII, ed.cit., t.III, p.203, ls. 27-28).

conflitos, nem os ódios, nem a cólera, nem a aversão, qualquer que seja o seu objecto e que o apetite inspira".⁸⁴

É a visão do homem *thymico*, para utilizar a expressão retomada em Fukuyama em «O fim da História e o último homem», no demorado trânsito que constitui a sociedade civil, com todas as suas contradições até se atingir a razoabilidade ideal qual projecto de 'paz perpétua'.⁸⁵ Espinoza insiste sobre o carácter inalienável desta natureza desiderativa, na utilidade que orienta para o bem (não é por ser bom que é desejável, mas inversamente) e tem o realismo de reconhecer que, mesmo a própria razão nos ordena muitas vezes segundo uma escolha potenciada pelo desejo do menor dos males.⁸⁶

Numa palavra, o que parecia a Aristóteles o 'gregarismo' animal torna-se o estágio privilegiado da cidade do *desejo* humano, expresso ulteriormente na própria lei racional e nos princípios da concórdia a que se aspira.

A grande questão da problemática do Uno e do Múltiplo na Cidade antiga era a dos 'muitos corpos' redutíveis ou não a 'uma só alma' ou, pelo menos, das muitas almas, ou pessoas, comungando de um só espírito (o que já salvaguardaria a individuação e a relação harmónica com o todo). Agora o problema da Cidade moderna é o da pluralidade de concepções, a 'heteronímia' de alma, buscando-se *apenas ao nível do corpo, qual base idealizada de natureza* (lembre-se ainda em Espinoza o *Deus sive natura...*), a unidade do humano como um Todo.⁸⁷ Daqui ao totalitarismo, quer na ordem lógica, quer na ordem material e até económica, irá um passo, subjugando afinal o desejo como mero indivi-

84 Cf. ESPINOZA, *ibid.*, c.XVI, ed.cit., t.III, p.190, ls. 30-33: "Ex quibus sequitur Jus et Institutum naturae, sub quo omnes nascuntur, et maxima ex parte vivunt, nihil nisi quod nemo cupit, et quod nemo potest, prohibere; non contentiones, non odia, non iram, non dolos, nec absolute aliquid, quod appetitus suadet, aversari (...)." Cp. com Th. HOBBS, *Leviathan*, I, c.14: "The Right of Nature (...) is the Liberty each man hath to use his own power as he will himself, for the preservation of his own Nature(...)" (sublinhado nosso).

85 Cf. FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, N.Y., Free Pr., 1992, pp.67 e p.214 e segs.; ainda em eco do kantiano ideal: cf. KANT, *Zum ewigen Frieden* (1795) in: *Werke*, Ak., t.VIII, pp.341-386; Vide também ESPINOZA, *Trac.Theolog.-Pol.*, c.XVI, ed.cit., t.III, p.194, ls. 15 e segs.: "(...) ut etiam ostendimus, nullus alius est quam absurda appetitus vitare, et homines *sub rationis limites, quoad ejus fieri potest, continere, ut concorditer et pacifice vivant*; quod fundamentum si tollatur, facile tota fabrica ruet." (sublinhado nosso).

86 Cf. ESPINOZA, *Eth.*, IV, Pref., ed.cit., t.II, p.208...; Id., *Tract. Theol.-Pol.*, c.XVI, ed.cit., t.III, p.194, ls. 4-5: "... talia enim ratio exequi etiam jubet, ut de duobus malis minus eligamus."

87 Cf. MATHERON, *Op.cit.*, p.296: "Ce qui demeure immuable, c'est le Droit de la Nature entière: le *conatus* global de la *Facies totius universi*. Mais à l'intérieur du Tout, le jeu des lois naturelles modifie constamment les rapports de force entre individus singuliers. (...) "

dual, dissolvendo a alma ou a individualidade na lógica da História e, sobretudo, chegando a determinar o próprio ímpeto heróico qual desejo de 'super-homem', na ficção trágica, nihilista, dum 'eterno retorno' à mesmidade, ao conformismo da cidade do «é assim»...⁸⁸

Donde que o 'retorno a Prometeu' e todo o 'ciclo fáustico' da sociedade moderna como insaciável *desejo de poder*, ainda que na aparente razoável justificação de paz, de progresso e de cultura, "constitua a projecção de um desejo, cujos recônditos, quiçá subconscientes na base, nos 'subterrâneos' da cidade, chamam a atenção para uma dimensão mais integral do homem e do seu próprio corpo. E, se esta margem de irracionalidade espregueja agora, já não pelo contencioso externo, mas na luta intestina, no que há de ser a conflituosidade burguesa, a ulterior luta de classes, qual outro 'cavaleiro' do Apocalipse – o da *guerra civil*, – uma das formas mais extraordinárias de fazer descer a racionalidade à eficácia dessa condição material foi menos expressa ainda na idealidade espinoziana (do paralelismo *ordo rerum*, *ordo idearum*), do que na ciência judaica dos interesses e da economia.⁸⁹

Trata-se de reconhecer como é nessa origem longínqua do capitalismo que se encontra, já não uma moralização jurídica da cidade, nem uma ciência redutora do homem à história natural, mas a alternativa, dir-se-ia, de *um universal concreto*, que é o *dinheiro*, tomado como processo financeiro da primeira organização 'bancária' da cidade. A cidade já não está tanto ligada à natureza pelo que consome, ou pelo que produz, mas por uma reprodutividade da troca, por uma maleabilidade que permite quantificar em termos matemáticos de juro, de mais valia, etc., não apenas mercadorias, mas interesses, desejos, valorizações, convenções e contratos de ordem psico-social da cidade.⁹⁰

É a revolução judaica das categorias estáticas do mundo greco-latino, mais subtil do que a reforma copernicana e a passagem do 'cosmos finito' para um 'universo aberto'. É a introdução do factor *tempo*, não na

88 Não será uma lição de Transcendência, nem de mediação a partir da *cidade* humana, apenas de refluxo sobre o imanente da situação: "Spinoza keeps to his strict immanent philosophy even when offering a theory of salvation (...) [He] makes salvation an immanent affair, consummated within this world and life." (YOVEL, *Op.cit.*, t.I, p.170: "Knowledge as alternative salvation"). Cf. *Infra*, n. 105 *et passim*.

89 Do apetite e da densidade do 'corpo' como símile da 'cidade' (cf. A. DE SOUZENELLE, *Le symbolique du corps humain*, Paris, Dangles, 1984; E. BARBOTIN, *Humanité de l'Homme*, Paris, Aubier, 1970, pp.48 e segs.), à valência económica e material vai essa 'mais valia' da cidade do lucro, do dinheiro e dos interesses. Cf. LANZA DEL VASTO, *Les quatre fléaux*: II – «La roue des révolutions», ed.cit., pp.107 e segs..

90 G. GUSDORF, *Les Principes de la Pensée au siècle des Lumières* (in: *Les Sciences humaines et la Pensée Occidentale*, v.IV, Paris, Payot, 1971, pp.293 e segs.; cf. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, Suhrkamp V., 1959 reed..

categoria da história, mas da *urgência profética* dos *mitsvot*, da possibilidade de caracterizar pelo *trabalho* e pelo *valor económico* do mesmo o corpo social, a organização pluricêntrica da cidade.⁹¹ É, em germe, a passagem de uma 'politologia', para a *economia política* em procedimentos que saibam encontrar o *número fecundo do desejo*, a reprodução dos interesses e exorcisar aquele horror ao 'vazio' da cidade antiga.

Mais do que de cidade deve-se falar de cidades, organizando-se o Estado na justa medida de uma teoria jurídica que não tem de especular filosoficamente a propósito dos seus fundamentos, mas é eficaz na ordem política.

Perceber que, ainda que pareça ser a moral que justifica certos procedimentos jurídicos, a razão da norma não é a norma racional e, outrossim, a de evitar o 'pior dos males', a de servir de *policimento* dos costumes, decaindo mesmo em formas tardias do Estado policial, do Estado providência, etc.⁹²

Então a cidade já não é um espaço, nem uma figura de permanência do que *devia ser*, ou do que seja 'ecologicamente' integrada no *totum*, mas um 'tempo', um regime de troca, de *substituição*, ou do que possa economicamente diferenciar-se nas suas diversas instâncias. Onde se casa o céu e a terra, onde se paga pelo que é «espiritual», o ensino, a cultura, até a religião, e onde se pode fruir em comum a gratuidade de certos bens materiais, os espaços e as instituições públicas, o mesmo ar que se respira, as mesmas 'santas potências da matéria' do *ludus* do viver em comum...⁹³

Apesar de ser conhecida a imensa violência gerada não tanto pelo desejo mas pelo animal racional, como reconhecia Aristóteles e Espinoza retoma ainda, a organização arbitrária dos interesses económicos suscitará uma forma pulsional não menos polémica e tantas vezes injusta. Todavia, se à crença na razão e na 'Cidade das Luzes' advém como repto o inesperado do acontecimento como o foi o terramoto de Lisboa de 1755, por outro lado, à maleabilidade da concepção económica e depois técnica da cidade não surge nenhum abrupto ou definitivo obstáculo.

91 Cf. H. ARENDT, *The Human Condition*, ed.cit., pp.159 e segs.: "Work – the exchange market".

92 Cf. G. GUSDORF, *Introd. aux sciences humaines*, ed.cit., pp.249 e segs.: "Les philosophies de la culture et les philosophes de l'histoire". Vide a importância prática do ordenamento do tecido urbano iluminista, localização, identificações, número de polícia, sistema de correio, etc.; cf. L. MUMFORD, *The City in History*, ed.cit., pp.468 e segs.: «Commercial Expansion...».

93 Cf. L. MUMFORD, *Op.cit.*, p.517: "Free competition was supposed to choose the correct location, provide the correct time – sequence in development and create out of a thousand uncoordinated efforts a coherent social pattern. (...) *Laissez faire*, even more than absolutism, destroyed the notion of a cooperative polity and a common plan. (...)".

Quando se advogava contra esta lógica da civilização o retorno à natureza, ou quando, em nome de uma nova ecologia, se quer fazer estabilizar a cidade na fixidez de um espaço de preservação, cedo as mutações da ciência, as transformações tecnológicas já derivadas daquela *lógica de interesses* e de uma economia da descoberta em aberto, vêm mostrar que há uma possibilidade metamórfica do próprio homem e da vida bem além da natureza.⁹⁴

É ainda o repto bíblico do «transformai a terra», entendido menos na justificação de um paradigma celeste da cidade e antes no fazer descer essa divina possibilidade à terra, na atitude do civilizador, que quase valoriza preferentemente a Torah em relação ao próprio Deus, e que mais preza a criatividade cósmica do homem do que a planetária e 'provinciana' circunscrição dada pela Natureza.⁹⁵ Esta dimensão criativa, sinérgica da *práxis* humana não deve ser entendida como uma *fuga mundi* naquela indolência típica dos 'místicos', no quietismo de esperarem também que a Cidade lhes dê a provar e a experimentar o quanto baste para uma superação da natureza⁹⁶. O mundo da cidade naquela economia do desejo e da razão, como uma *ars inveniendi*, não é o da emocional hipnose no prazer, nos êxtases, inclusivé, nos 'luxos' da própria cultura. Nem sequer se deve confundir com a mediação do imaginário que na arte e na alquimia da consciência, por exemplo da gnose sufî, permite contactar essa cidade mediúnica, esse mundo de visões de Sweedenborg, como um plano intermediário em que essencialmente reside a comunidade ou a sociedade humana.⁹⁷ Não é o mundo imaginal, *alam al'mithali* com toda a força simbólica e angelológica de uma intervenção astral na história humana.⁹⁸

94 Vide também ROUSSEAU, *Du contrat social*, I, 6, pp.51 e segs.. e cf. nosso estudo: C. H. do C. SILVA, «Da utopia mental...», p.612: "As perspectivas recentes de um pensamento ecológico não constituem senão tanto a panaceia em relação àquela violência racional da cidade contra-natura, coisificante, burocratizante e artificial." Cf. P. LAVEDAN, *Histoire de l'Urbanisme, Renaissance et Temps Modernes*, Paris, 1959 2 pp.33 e segs..

95 Vide a interpretação de LÉVINAS (em relação à posição de F. ROSENZWEIG) em *Totalité et Infini – Essai sur l'extériorité*, Hague, M.Nijhoff, 1961, p. XVI *et passim*.

96 "Pour bâtir une cité, ou pour construire une ordre politique, il faut en effect introduire la question du tiers, c'est-à-dire réfléchir aux paramètres qui respectent et organisent la pluralité humaine." Catherine CHALIER, *Lévinas – L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1993, pp.109-110 ('La cité humaine'). Vide Guy PETITDEMANGE, «Emmanuel Lévinas et la Politique», in: J. GREISCH e J. ROLLAND (dir.), *E.Lévinas – L'Éthique comme Philosophie première* (Colloque de Cérisy, 1986), Paris, Cerf, 1993, pp.327-354.

97 Vide E. SWEDENBORG, por exemplo, *De Coelo et ejus Mirabilibus et de Inferno ex Auditis et Visis*, § 184, London, Swedenb. Soc., 1966, pp.121.

98 Cf. H. CORBIN, «Pour une charte de l'Imaginal», in: *Corps spirituel et Terre céleste*, ed.cit., pp.7-19; cf. Id., *Temple et Contemplation*, Paris, Flammarion, 1980.

Pelo contrário, aquela Cidade do Espírito e da criatividade tem o *realismo das coisas* e, por outro lado, a pulsação de uma relatividade que abrevia todas estas mediações, sendo por isso que, incita à própria cidade, faz explodir essa *megapólis* nas inter-relações e na complexidade organizativa do Estado, bem assim das superações científico-tecnológicas do espaço-tempo, dos parâmetros biológicos, psíquicos e culturais do hábito humano.

Esta filosofia da cidade não se comporta como uma 'metafísica dos costumes', nem propende a um humanismo 'antropolátrico' do romântico regresso à Terra-mãe, mas aspira já no extremo da figura da cidade mental o supramental de um novo habitar, uma nova economia cidadina.⁹⁹

4. Para uma ontologia do habitar: cultura política e construção virtual da Cidade.

A cidade planificada, a lógica dos interesses da sociedade civil moderna já previa em si as condicionantes da sua futura crise. Encarar duma maneira moral, ou por um fito económico então enquistado o sentido mais amplo da sociedade humana e daquela sua criatividade técnico-científica equivaleria a uma redução que haveria de se procurar superar, não só pela romântica compensação dentro e fora da cidade (a cidade e o sonho; a cidade e o campo...), mas também pelo extensivo da cidade.¹⁰⁰ Será um *alargamento doentio* – já na proliferação cinzenta da cidade industrial, bem longe daquele 'jardim purificado' *mundo* da cidade das luzes, já em tudo o tecido urbano da *megalópolis* e da mentalidade cidadina que deserta toda a demais natureza.¹⁰¹

Como que numa última e apocalíptica fase da cidade surge inexorável a proliferação mórbida da mesma. Já não uma lógica, mas várias, já não um corpo colectivo com um centro e periferia, mas vários centros e sem periferia coerente. É a experiência babélica do *inter-esse*, como o que não é apenas relativo, calculável não importa como, mas absolutizado, petrificado nesse aparentemente caótico.

99 Cf. «Da utopia mental...», pp.622 e segs.. E LÉVINAS, *Totalité et Infini*, ed.cit., p.189; Id., *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Haye, M. Nijhoff, 1974, pp.200 e segs..

100 Já não tem grande pertinência o paradigma de «A cidade e as serras» à maneira de Eça de Queirós, mas nas fórmulas da moderna arquitectura o sentido extensivo do espaço urbano-rural, etc.. Cf. Kevin LYNCH, *Image of the City*, Harvard, Massachusetts Inst. of Technol., 1960; R. SENNETT, *The Conscience of the Eye, The Design and social Life of Cities*, N.Y./London, W.W. Norton & Co., 1992, pp.41 e segs..

101 Cf. «Da utopia mental...», p.627 e ns. 80 e 81.

E, se em grandes pensadores da totalidade ainda se visava uma dialéctica superação, uma histórica solução para a 'cancerosa' proliferação e descaracterização da lógica da sociedade humana, noutros mais atentos à fenomenologia da situação parecia inevitável o sem-saída da 'morte do homem' e da história, no absurdo desse 'estar-sendo-no-mundo', no opaco dessa 'realidade infernal dos outros', dessa 'cegueira medusiana' do 'sarcófago' da cidade.¹⁰²

A crise do mundo moderno é tal e em tão diversos planos que o que se põe em causa já não é o nível de entendimento ou *justificação* da sociedade, da cidade, mas da própria *condição social essencial do homem*. A interrogação debate-se com a 'mecânica' de um viver que faz o homem 'funcionar' como *operário*, que o oprime como 'proletário', que o condiciona à má-consciência de cidadão, mas em que ele não se reconhece na prometida paz e liberdade, de um sentido humano para a vida em comum.¹⁰³

Profeta deste 'deserto que cresce' na própria cidade, dando voz à revolta e sobretudo ao ressentimento sem solução do homem perante a *rota fortunae* da cidade anónima, foi Nietzsche também quem, antes de Heidegger, melhor pensou essa ausência ontológica do viver habitual.¹⁰⁴ É um 'vegetar-se' em comum, um 'tribalismo' animal da cidade em que se demite a vontade e o ser, na mera gestão ôntica, servil e interesseira. Eis o 'nihilismo europeu' e mais ainda, *a crise planetária do habitar humano*, longe já da sua essência esquecida, mas também do próprio sentido 'poético', realizativo, possível do encontro com a sua condição.¹⁰⁵

Sem aqui nos repetirmos na referência a muitos das condicionantes topológico-arquetipológicas desse habitar humano, que em outro estudo desenvolvemos, e na alusão ao *Vertige* heideggeriano da *quadratura* dir-se-ia 'romântica' desse 'habitar como poeta', deve-se chamar a atenção para o quadro fenomenológico que descreve a situação humana, o *Da-*

102 A cidade deixa de ter uma *perspectiva* humana, torna-se impermeável ao olhar. Cf. J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, pp. 447 e segs. e M. BRUSATIN, «Desenho/projecto», in: *Enciclop. Einaudi*, vol.25: *Criatividade – Visão*, Lisboa, Impr.Nac.-C. da Moeda, 1992, pp.305 e segs.; R. SENNETT, *The Conscience of the Eye, The Design and Social Life of Cities*, N.Y./London, W. W. Norton & Co., 1990, pp.97 e segs..

103 Sobre esta crise e utopismos modernos cf. Alexander MITSCHERLICH, *Theses zur Stadt der Zukunft*, Frankfurt, Verlag K.G., 1971 e ainda R. FISHMAN, *Urban Utopias on the twentieth century*, Cambridge (Mass.)/London, MIT Pr., 1982.

104 Cf. «Da utopia mental...», p.627 e n.81.

105 Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer, 1963 10, pp.102 e segs. §§ 22-24; Id., «Die Seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus», in: *Nietzsche*, Pfullingen, G. Neske, 19612 t.II, pp.335 e segs.. Cf. ainda D. Michael LEVIN, *The opening of Vision – Nihilism and the Postmodern situation*, N.Y./London, Routledge, 1988, pp.53 e segs..

-sein, no que concerne à mundividência, à intersubjectividade, ao *mit-sein* da convivência e da linguagem.¹⁰⁶ É toda uma ordem de *existenciais* que caracterizam a finitude desse habitar, dessa cidade do 'ser-para-a-morte', que visa ao nível do fenómeno e da intencionalidade de vivências básicas (de angústia e inquietude existencial) o que parece ser e se torna como ser revelador, como evidenciação onto-lógica.¹⁰⁷

Ora, perante o anonimato do social massificado pela tecnologia, ou pela ideologia totalitária e a cidade unidimensional, é sedutora a crítica fenomenológica na revalorização das «comunidades de destino», ou daquele 'lugar poético' da realização do habitar, qual cidade própria para o 'animal metafísico'.¹⁰⁸ E, ainda que trágica e em última análise nihilizante, esta reconversão do *construir* ao *habitar*, de uma 'moral ôntica' a uma 'poética ontológica', manifesta-se *incapaz de uma transformação da cidade*. Será, quando muito, um retiro para a espessura da floresta...

Economistas e cientistas sabem na capacidade do *número* e da organização relacional do grande tecido social, que os desafios da demografia, da saúde, da cultura generalizada, etc. – exigem *saltos qualitativos* em relação à tecnologia da cidade herdeira de uma racionalidade macroscópica e absolutizante política e eticamente de muitos seus postulados.

Face a esta 'cultura política' que vem do passado e sempre procura a defesa de um 'humanismo' como até ao renascimento se procurava defender um geo-centrismo, há hoje que se considerar toda uma *revolução científico-tecnológica* que vai alterar tanto a concepção do mundo como do próprio homem, eclipsando quiçá este binómio mesmo.¹⁰⁹ Porém, isto não consente uma cultura fenomenológica vaga, que tome aquela radicada apetência para o 'estar-com', aquela constatação de que o homem tem 'medo de estar só', na convicção político-social da definitiva cidade dos homens.

106 Cf. *supra* n. anterior e vide: «Da utopia mental...», p.612 e segs.; cf. W. KAUFMANN, *Nietzsche, Heidegger and Buber – Discovering the Mind*, t.2, N.Brunswick/London, Transaction Pub., 1992, pp.181 e segs..

107 Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §§ 22-24: "Die Räumlichkeit des innerweltlich Zuhandenen; Die Räumlichkeit des In-der-Welt-seins; Die Räumlichkeit des Daseins und der Raum"; v. ainda Id., «Bauen, Wöhen, Denken», ed.cit., pp.35 e segs.; cf. Didier FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit, 1986, pp.81 e segs..

108 Cf. «Da utopia mental...», pp. 609 e segs..

109 Vide D. M. LEVIN, *The opening of Vision*, ed.cit., pp.434 e segs.. Aponta-se para perspectivas de complexidade (v. F. F. SOULIÉ (dir.), *Les théories de la complexité*, Paris, Seuil, 1991...) e de relação hierárquica (cf., por exemplo, Patrick TORT, *La pensée hiérarchique et l'évolution*, Paris, Aubier-Montaigne, 1983). No âmbito simbólico, cf. Lima de FREITAS, *O labirinto*, Lisboa, Arcádia, 1975; e vide *infra* n.114 e *supra* n.141.

Dá-se uma *mudança de escala*, como se se passasse da física macroscópica do séc. XVII para a microfísica da relatividade, e mais ainda da quântica. Transitar-se-á, pois, da visão culturalista macro-social, macroscópica do homem, para uma outra equação ontológica do mesmo (no que, também por outro lado, já havia sido, por exemplo, a visão da essência entre os metafísicos escolásticos e antigos, o ponto de vista de uma arquetipologia sapiencial, etc.).

O que é *cada* homem? – o que garante a sua relação *com outrém*, senão, antes de mais como um suporte ingénuo, dentro do realismo da 'atitude natural'? Como entender a cidade de todos, sem ter em consideração outros níveis da sua constituição, por exemplo, físicos, biológicos, psíquicos...?

Quer isto dizer que adentro das ditas 'ciências humanas' não se pode ficar em *convicções* 'mostradas' pela fenomenologia do que o homem está habituado a viver, mas importa *demonstrar e provar* experimentalmente como o espaço, o tempo, a construtividade, a complexa psicologia, etc. – vectores da cidade – cientificamente se organizam, demandando, por exemplo, modelos matemáticos mais complexos. E, mais até do que descrever o que tem sido, importa que a *virtualidade platónica de tais modelos permita ensaiar novas formas de vivência*, (o que já vai acontecendo com as repercussões sociais de certas invenções técnicas...).¹¹⁰

À cidade artesanal, quase-natural, ou como uma *mimesis* do Eterno, ainda que do homem universal e da unidade cultural do Espírito, advém esta plena constructividade da cidade, este *transformável* que encara já a cidade como um caso particular, e quiçá a breve trecho caduco, da vida humana.¹¹¹

De facto, a cidade já não tem hoje em grande parte que acudir directamente às necessidades básicas (alimentação, vestuário, habitação...), mas ainda tem em si os centros de decisão, de investigação, etc., capazes de, inclusivé, motivarem uma mentalidade de apetência cidadina no 'campo'.¹¹² Ou, apesar de na arte, na ciência e também na reflexão filosófica, ainda na religião, se apontarem muitas alternativas a este modelo de organização social, a cidade continua sendo o majoritário modelo da política. Nota-se até que há um nítido desfasamento temporal entre as capacidades inovadoras técnico-científicas, artísticas e de mutação mental e espiritual e um certo *conservadorismo* (e até espírito de *revivalismo*)

110 Cf. «Da utopia mental...», pp.656 e segs. Vide L. A. GOVINDA, *Creative Meditation and Multi-dimensional Consciousness*, London, Unwin, 1977, pp.151 e segs..

111 Cf. S. K. LANGER, *Mind: An Essay on Human Feeling*, vol. II, Baltimore/London, J.Hopkins Univ.Pr., 1972, pp.317 e segs.; Leonardo BENEVOLO, *La Città e l'Architetto*, Roma/Bari, G.Laterza & F., 1975.

112 Cf *supra* n.171 e vide «Da utopia mental...», pp.655 e segs..

que na ordem moral e jurídica continua a privilegiar a cidade como 'lugar da cultura', como âmbito do progresso e da civilização.

Do ponto de vista da lógica da tecnologia industrial e da forma de organização política dos grandes Estados modernos reconhece-se até a fragilidade das grandes urbes perante, por exemplo, a força destruidora da guerra, de calamidades colectivas, ou até perante um simples corte de electricidade... É o 'monstro com pés de barro' que já não tem sentido na revolução tecnológica da ductilidade, da mudança de escala, da informática, etc..¹¹³

A cidade já não será o lugar obrigatório do convívio por proximidade espacial, *nem de uniformidade* de interesses comuns. Os novos paradigmas da ciência permitem tecnicamente ser mais próximo o distante, do que o vizinho, *administrar o multiforme, o gradual e diverso*, sem uma única cultura dominante, etc.¹¹⁴ Poderão conviver *diversas culturas e equacionar-se o mesmo lugar em diversos tempos*, 'desrealizando' aquela ingénua referência perceptiva, ou aquela identidade pessoal e moral suposta, em toda *uma virtualidade* possível.

A natureza ou a arte, a condição humana ou a política – deixam de ser alternativas de uma nova onto-logia do 'habitar' determinado por aquelas virtuais categorias do 'poder-ser'. Nem 'imitação', nem 'invenção', nem 'querer ser', nem 'dever ser' – apenas o *poder ser* como uma atitude tecnologicamente capaz de *alterar o universo perceptivo*, imagético-conceptual e mesmo de *suscitar novos planos de experiência de consciência e transformação espiritual*.¹¹⁵

O que é que se vê? Já não a paisagem urbana (ou também uma arquitectura paisagística), mas o que pelas janelas 'televisivas' é o perceber o mundo fora de um *tópos* directo: cidade mediática e sem território. Pode ver-se o 'passado', ou 'anular-se' o tempo na distância audio-visual da

113 Cf. E. F. SCHUMACHER, *Small is Beautiful*, London, Sphere Books, 1973; S. LANGER, *Op.cit.*, vol.II, pp. 336 e segs.; ainda B. d'ESPAGNAT, «Physique moderne et vision du réel», in: J. ROBINSON-VALÉRY, (Ed.), *Fonctions de l'Esprit. Treize savants redécouvrent Paul Valéry*, Paris, Hermann, 1983, pp.221-232; Vide também Michel RAGON, *Prospective et futurologie – Hist. Mondiale de l'Architecture et de l'Urbanisme Modernes*, Paris, Castermann, 1978.

114 Em contraste com H. MARCUSE, *One-dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon Pr., 1964 ou com a alegoria de E. A. ABBOT, *Flatland*, N.Y., Dover, 1952; cf. Th. A. COOK, *The curves of Life*, N.Y., Dover, 1979 e A. I. Tiao CHANG, *The Tao of Architecture*, Princeton, Princ. Univ.Pr., 1981.

115 Cf. notas anteriores e vide Stéphane LUPASCO, *L'expérience microphysique et la pensée humaine*, Paris, Rocher, 1989; F. Carvalho RODRIGUES, *As novas tecnologias, o futuro dos Impérios e os quatro cavaleiros do Apocalipse*, Mem-Martins, Europa-América, 1994, pp.87 e segs.. Sobre as dimensões da virtualidade cf., entre outros, Benjamin WOOLLEY, *Virtual Worlds – A journey in hype and hyperreality*, Oxford, Blackwell, 1992.

informação, pode interactivamente construir-se doutro modo... O que foi a cidade não terá de continuar a ser...¹¹⁶

O descontínuo científico-tecnológico, por exemplo, da física quântica, encontra ainda muitas resistências nas consequências psicológicas e da moral dos costumes, mas é notável a sua relevância e acordo com a experiência humana mais profunda e até espiritual. Donde que a mutação da métrica finita do espaço-tempo e da unidade de conceito da cidade e a utilização de *paradigmas de infinitude, de fractalidade*, etc. – pudesse sugerir *novas formas de pensar a cidade* e sobretudo de 'novas cidades' da inteligência e vivências humanas.¹¹⁷ Não quer isto indicar uma utopia pós-industrial, uma planetária afirmação da 'aldeia global', qual moral pos-modernista de *uma cidade indiferente*, por consensual de tudo nesse todo, neo-hedonismo e hiper-individualismo configurante da mesma cidade como um vasto supermercado cultural, um 'self-service' da vida...¹¹⁸ Pelo contrário, deve reconhecer-se neste luxo de certos extremos do capitalismo consumista e do 'materialismo espiritual' das cidades da Cultura Ocidental um sintomático fim de todo o ciclo cultural de ascensão e declínio da cidade. É, como alguns disseram, uma 'distopia', uma anti-utopia', que caracteriza esse *lugar de nenhures*, da indiferença comerciada, do brutal artificialismo do viver, da decadência extrema da cidade.¹¹⁹

O que, outrossim, se indica é para o começo do *tratamento científico da variável tempo*, uma vez, de algum modo, dominado (à escala planetária) o sentido do espaço, fazendo da história ingénua e sequencial, mas obrigatória, e da própria suposta unidade do fenómeno urbano uma possibilidade de eclosão em diferentes sentidos transformadores da realidade e da consciência.¹²⁰ Exemplificamos com a *nova instrumentação técnica dos sentidos* e da mundividência perceptual, por exemplo,

116 Consultem-se referências em «Da utopia mental...», pp. 654 e segs.. Lembre-se E. T. HALL, *The Hidden Dimension*, N.Y., Doubleday & Co., 1966, pp.133 e segs..

117 Cf. *supra* n.115 e vide vários contributos em Vários Aut., *Caos & Meta-psicologia*, Lisboa, Fenda, 1994; Várs.Auts., *Les Cités de l'Avenir*, Planète, 1966...; cf. «Da utopia mental...», pp.654 e segs..

118 Cf. Umberto ECO, *Dalla periferia dell'impero*, Milano, ed. Fabri-Bompiani, 1977, trad. in: «Viagem na Irrealidade Quotidiana», Lisboa, Difel, 1986, pp.40 e segs.: «A cidade dos Autómatos». Vide «Da utopia mental...», pp.645 e segs..

119 Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «Do tempo utópico à instância real» in: *Reflexão Cristã*, C.R.C., IV (1979), pp.39-67.

120 Cf. «Da utopia mental...», p.654: "(...) A vida na cidade do futuro faria do seu quotidiano uma atenção às *estruturas numéricas e formas do espaço*, procurando-lhe a *ordem rítmica correspondente a um acerto psicológico e ético* capacitante do homem para as novas dimensões da consciência"; cf. K. LYNCH, *What Time is this place?*, Camb.(Mass.)/London, MIT Pr., 1972, pp.3 e segs.; vide John CAMPBELL, *Past, Space and Self*, Cambridge (Mass.)/London, MIT Pr., 1994, pp.51 e segs..

como o imaginário cinematográfico de muitos, não será bem 'mais real' do que o circunstante e mesmo da relação com os outros; mas poder-se-ia também indicar novas exigências de sentimento (constructo), da inteligência, da vontade.¹²¹ Não, pois, o abulismo heideggeriano de apenas uma onto-logia do 'deixar-ser' e da 'serenidade', mas ainda, como reconheceria Hannah Arendt, uma prática que visa o *trabalho de uma re-edificação do homem*.¹²²

E é nesta conversão ao realismo da condição humana com todas as suas virtualidades próprias que importa ponderar a meditação da cidade, já menos palavra (verbal) ou razão (conceptual) e, outrossim, ritmo (número) e impulso espiritual (intuição...) para uma *visão discernida*. Neste sentido, não é sequer de lamentar (ou moralmente pretender reformar) aquele indiferentismo extremo da sociedade lúdica, infantilizada, pós-moderna, outrossim, reconhecer que é ideal condição para nela se poderem formar os germes diferenciais da sua subversão, superando o homem as próprias mediações que utilizou.¹²³

Mas importa distinguir entre a pretensa criatividade que parte da situação e quer fruir o seu espírito, numa intenção de que a cidade tecnológica possa ser também a 'cidade mágica', e o sentido realizativo que, a partir daquela diferenciação ontológica, faz encarnar o 'Espírito' em *profética* transformação da cidade.¹²⁴ No primeiro caso não se encontram apenas os utopistas pós-modernos, mas aqueles que, ainda retornando a Kant num discipulado, procuram dir-se-ia a cidade como um 'transcendental concreto', na 'teoria do consenso' à maneira de J. Habermas, ou duma diluição da onticidade na óptica do 'imperativo da responsabilidade' colectiva ao modo de H. Jonas.¹²⁵ Por isso, importa reter a

121 Cf. Claude CADOZ, *Les réalités virtuelles*, Paris, Flammarion, 1994, pp.68 e segs. (e cf. *supra* n.115); recordando ainda J. BAUDRILLARD, *Le système des objects*, Paris, Gallimard, 1968, pp.151 e segs..

122 Cf. Hannah ARENDT, *The Life of the Mind*, t.II: *Willing*, London, Secker & Warburg, 1978, pp.172 e segs.; Id., *The Human Condition*, Chicago/London, Univ. of Chicago Pr., 1958, pp.28 e segs..

123 Cf. James BOHMAN, «Holism without Scepticism: Contextualism and the Limits of Interpretation», in: D. R. HILEY, J. F. BOHMAN and R. SHUSTERMAN (ed.), *The Interpretive Turn – Philosophy, Science, Culture*, Ithaca/London, Cornell Univ. Pr., 1991, pp.129 e segs.; ainda D. M. LEVIN, *The Opening Vision...*, ed. cit., pp.403 e segs..

124 Retoma-se o sentido ancestral e 'mágico' da *vizinhança* no jogo do normal e do exorcizar o anômalo... cf. L. MUMFORD, *The City of History*, ed.cit., pp.33 e segs.; Jacques LANTIER, *La cité magique*, Paris, Fayard, 1972, pp.68 e segs... Por outro lado é o extremo do "Admirável Mundo Novo" de A. Huxley e da civilização 'tecnocrônica' a que se refere A. Töfler. Sobre estas cristalizações da *mentalidade técnica e mágica* em contraste com a *perspectiva profetológica*, cf. R. ABELLIO, *Vers un nouveau prophétisme*, Paris, Gallimard, 1950, pp.166 e segs..

125 Cf. J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*,

lição heideggeriana, mesmo que na forma suspensiva e interrogativa de uma diferença ontológica de um «porque há entes e não o nada?»¹²⁶ Embora Heidegger se quede perante este 'vazio' do mais íntimo da cidade ôntica e não responda ao teor profético da ação, a uma ética dialogal dos homens, senão pelo retorno à estética helênica 'daquilo que se mantém', da palavra auroral, do «tarde demais para os deuses e cedo demais para o Ser» – é ainda nesta consciência de vazio, de *nada*, que o pensamento criativo aprende uma outra liberdade e a cidade ganha aquela antiga solenidade da *acrópole*.¹²⁷

Conclusão

A imagem que, entretanto, nos fica da cidade é por demais ocidental, atulhada de coisas, na multidão que imita o mundo, quando confrontada com a cidade extensa do Oriente antigo, os aldeamentos, essa 'tenda' do habitar, de sedentários e nômadas da Índia, da China, onde normalmente o centro não estava na cidade (era o palácio do Rei em zona distante, ou pelo menos separada do restante....).¹²⁸ E não é de estranhar que homens de experiência sábia e abertos a esta compreensão holística da vida humana como Krishnamurti, ou Lanza del Vasto, emitam opinião negativa acerca da mentalidade urbana ocidental. Este último autor pergunta-se em palavras cheias de simplicidade: "O que é que fazem de necessário as cidades? Fazem porventura o trigo do pão que comem, a lã do pano que usam... elas fazem caixas e etiquetas, fazem os preços, a política, o reclame. Fazem barulho. Elas roubaram-nos o ouro da evidência e perderam-no."¹²⁹

Frankfurt, Suhrkamp V., 1985; cf. RORTY, *Essays on Heidegger and Others – Philosophical Papers*, N.Y./Cambridge, Camb.Univ.Pr., 1991, pp.50 e segs.; H. JONAS e ainda Th. ADORNO, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, London, New Left B., 1974.

126 Cf. M. HEIDEGGER, «Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?» in: «Die Grundfrage der Metaphysik», in: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, M. Niemeyer, 19663, pp.1 e segs..

127 Id., *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, G. Neske, 19652, p.7: "Wir kommen für die Götter zu spät und zu früh für das Seyn"; cf. V. VYCINAS, *Earth and Gods – An Intr. to the philos. of M. Heidegger*, Hague, M. Nijhoff, 1961, pp.133 e segs.. Vide ainda o sentido originário 'do que se mantém' (*manutenere*, cp. gr. *khreón* que Heidegger retoma em «Der Spruch des Anaximander» in: Id., *Holzwege*, Frankfurt, V. Klostermann, 19634, pp. 334 e segs.; Id., *Was heisst Denken?*, Tübingen, M. Niemeyer, 19713, pp.114 e segs..

128 Cf. L. MUMFORD, *The City in History*, ed.cit., pp.40 e segs..

129 Cf. LANZA DEL VASTO, *Principes et preceptes du retour à l'évidence*, Paris, Denoël- Gonthier, 1945, p.27; cf. também J. KRISHNAMURTI, *This Matter of Culture*, London, V.Gollancz, 1964.

De facto, para o homem que saiba manter-se sobre os dois pés, que ganha a 'autocracia' no sentido que paradoxalmente elimina a própria cidade, é ridículo o modo de viver do cidadão ocidental. «O Papalagi (homem branco) mora» – diz-nos o relato arguto de um Samoano que visita a nossa civilização –, "como um mexilhão do mar, dentro de uma concha dura. Vive entre pedras, como a escolopendra entre as fendas da lava. Tem pedras a toda a volta, de lado e por cima. A sua cabana assemelha-se a um baú de pedra posto ao alto; um baú cheio de cubículos e de buracos.(...) Esses baús de pedra encontram-se em grande número e muito próximos uns dos outros; ... encontram-se ombro a ombro, como Homens e em cada um deles há tantos papalaguis como numa aldeia de Samoa. Entre essas filas (de baús) há uma estreita greta a que o papalagi chama rua... resumindo: baús de pedra com os seus muitos homens, fundas gretas de pedra correndo para um lado e para o outro, quais mil e um rios com seres humanos lá dentro, barulho e estrondo... a isto chama o papalagi cidade, criação de que tanto se orgulha; quando muitos há que ali vivem que nunca viram uma floresta, o céu lavado ou o Grande Espírito face-a-face... orgulhar-se-á o papalagi desses calhaus que assim juntou. O papalagi... faz imensas coisas sem sentido... que o põem doente e apesar disso gaba-se e vangloria-se delas."¹³⁰

Estas observações do Samoano, que distingue também entre as cidades capitais e outras mais pequenas, mas está assim atento ao 'espírito urbano' e à *anómala mentalidade da civilização ocidental*, podem mostrar como, desde a cidade grega até à urbe recente, o *homem nunca saiu da caverna*, antes procurou nela uma ilusão de conforto, ou a mentira de não haver saído, por falsa humildade, ou a violência de não deixar sair quem, no fundo, sabe a fragilidade dessa condição.¹³¹ Por ignorância, por fanatismo ou por tirania, obstaculiza-se em vários registos do humano um outro sentido mediativo da cidade e um outro sentido libertador da relação social. Com efeito, as próprias virtudes cívicas, desde a *areté* da política antiga até à solidariedade e ao sentimento de corpo colectivo massivo, passando pela civilidade e mesura latino-medieval e pela urbanidade e policiamento dos costumes da cidade burguesa e moderna, não dispõem tanto à justiça, à coragem, à prudência, mas são muitas vezes sintomáticas da 'moral do formigueiro', como lhe

130 Cf. E. SCHEURMANN, ed. Discursos de Tuiavii, Chefe de tribo de Tiavéa nos mares do Sul – *O Papalagi*, trad. do alem., Lisboa, ed. Antígona, 1991, pp.16-19.

131 Cf. *Ibid.*, p.20. Sempre o paradigma da 'caverna' platónica ainda que conjugada na perspectiva 'ginástica' de L. Coimbra. Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «O tempo e a «visão ginástica» em Leonardo Coimbra – Ambiguidades do continuismo criacionista» in: Várs. Auts., *O pensamento filosófico de Leonardo Coimbra*, Lisboa, U.C.P., 1989, pp.129-143.

chama Bergson, em contraste com o carácter dinâmico de uma ética criativa.¹³²

Mas o que há de mais notável nesta análise dos paradigmas da cidade é que, indirectamente, *revelam dimensões fragmentadas da realização do humano* que, outrossim, estariam integradas na sabedoria originária pré-helénica e que se mantêm nas possibilidades de transformação consciente do homem naquela construtividade profética, dir-se-ia a preparar a inesgotável Jerusalém Celeste.¹³³ De facto, a cultura grega é já decadente e conserva apenas o vislumbre de que a obra, de que a arte construtora da cidade poderia ser *um laboratório de observação e de transformação do homem*. Platão ainda o lembra na «República» quando considera a *politéia* como um quadro alargado para a visão do homem singular.¹³⁴

A questão não é dos 'outros', não é a da suposta natureza social do homem, o que não passa de uma *ilusão da caverna* e em que esses outros não são mais do que projecções das minhas fragilidades e carências. A verdadeira *alteridade ontológica há-de ser descoberta em mim mesmo*, naquele «drama em gente», que mostra como 'eu próprio sou como um outro'.¹³⁵ Trata-se de reconhecer que é miragem 'lá fora' tudo o que 'cá dentro' não seja correspondido, sendo a análise platónica das classes sociais, da organização da cidade, o modelo aumentado de um *auto-conhecimento*, das diversas faculdades da alma e distintas funções do homem.¹³⁶ A correspondência micro-macrocosmos encontra na cidade o

132 Cf. H. BERGSON, *Les deux Sources de la Morale et de la Religion*, in: *Oeuvres*, éd. du Cent., Paris, P.U.F., 1963², p.1045: "Bref, l'obligation que nous trouvons au fond de notre conscience et qui en effet, comme le mot l'indique bien, nous lie aux autres membres de la société, est un lieu du même genre que celui qui unit les unes aux autres les fourmies d'une fourmilière ou les cellules d'un organisme. C'est la forme qui prendrait ce lien aux yeux d'une fourmi devenue intelligente (...)"; cf. *ibid.*, pp.1054 e segs..

133 Cf. nosso estudo «Da utopia mental...», p. 669.

134 Cf. PLAT., *Rep.*, III, 368 e...

135 Não apenas o sentido *heteronímico* e pessoano do drama plural, mas ainda a reflexão que se pode tipificar em P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp.167 e segs.: «Le soi et l'identité narrative».

136 O *speculum* da cidade pode constituir ainda o símile de um estudo diferenciado, um mapa, da consciência. Numa óptica espiritual cf., por exemplo, A. GARDEIL, O.P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, Gabalda, 1927, que retoma a lição e toda a tradição do *De Trinitate* de S.to Agostinho; numa analogia arquitectónica cf. K. C. BLOOMER e Ch. W. MOORE, *Body, Memory and Architecture*, N.Haven/London, Yale Univ. Pr., 1977 e vide G. JOUVEN, *La Forme Initiale – Symbolisme de l'Architecture traditionnelle*, Paris, Dervy, 1985, remetendo ainda para estudos de Titus BURCKHARDT, *Principes et méthodes de l'Art Sacré*, Paris, Dervy, 1987 e de COOMARASWAMY, *Traditional Art and Symbolism*, (Selected Papers), Princeton, Princ. Univ. Pr., 1977. Outras referências bibliográficas em nosso estudo: «Da utopia mental...», pp.656 e segs..

ícone de apoio, a mediação simbólica útil, como mito, mas sem a realidade que possa fundar a imanência da política.

A cidade das sensações e da intuição intelectual, em ambos os casos da *immediatez*, que já não permite o outro, porque o assume em identidade, encontra-se progressivamente reconduzida à dimensão central das *imagens*, das *emoções*, das *opiniões* e das *razões*, dos *ritmos da mediação*, em que a figura do 'outro' e o 'teatro de máscaras' de mim mesmo pode ajudar a entender e reconduzir aos níveis de consciência que assim no homem se conjugam. É como se numa dialéctica, mesmo não hierárquica e antes evolutiva, se assumisse da 'matéria' ao 'espírito' esse memorial da vida vegetativa da emoção animal, da razão humana e da inteligência 'daimónica', ou até do Espírito divino, que haja de ser princípio soberano da cidade. Na perspectiva de Spencer, ou de Teilhard de Chardin, este '*organon*' da cidade é como que o 'casulo' da metamorfose social do homem e o momento privilegiado em que se pode ficar seguindo a evolução, ou se tem a hipótese de uma libertação mais rápida e decisiva, mesmo do ponto de vista espiritual.

O homem não é um ser com os outros, senão naquela miragem da caverna, não só porque nasça e morra só, como dizia Pascal, mas porque verdadeiramente só descobre os outros, como outrém, quando assume a *mónada* de si próprio numa individualização de si mesmo que *não está dada ao nível da personalidade mas que apenas se realiza ao nível da essência*.¹³⁷ Por isso, por exemplo, o nosso Leonardo Coimbra fala desta dimensão social como 'uma floresta rumorejante de mónadas'¹³⁸, e Sri Aurobindo indica que não é ao nível mental da civilização, do homem como um 'filisteu' da cultura, que verdadeiramente se descobre o princípio integrador e harmonizante das diferentes partes do homem e ainda da própria vida em comunidade.¹³⁹

Numa palavra, souberam-no os Antigos e os verdadeiros espíritos religiosos, não há possibilidade de uma sociedade civil sem que o homem descubra o seu coração, sem que a ordem supra-mental do Amor e da Vontade criativa venha a constituir, não uma *colectividade* mas uma *comunhão* por interior relação, dir-se-ia por nexo 'religioso'¹⁴⁰. A cidade seria assim precedida e reconduzida ao lugar religioso da Igreja como

137 Cf. A. BOURGUIGNON, *L'Homme Fou – Hist. naturelle de l'homme – II*, Paris, P.U.F., 1994, pp.151 e segs.: «L'individu un et unique».

138 Cf. L. COIMBRA, *Criacionismo (Esboço de um sistema filosófico)*, in: *Obras de L.C.*, ed. Sant'Anna Dionísio, Porto, Lello, 1983, vol.I, pp.376 e segs.; cf. p.394.

139 Sri AUROBINDO, *Le Cycle Humain*, trad. do ingl., Paris, Buchet/Chastel, 1973, pp.140 e segs..

140 Como salienta, por exemplo, Thomas MERTON em «Symbolism: Communication or Communion?», in: Id., *Love and Living*, London, Sheldon Pr., 1979, pp.55 e segs..

única condição espiritual de descobrimento da *pessoa* e por isso da *relação interpessoal*.

À parte tal exigência a cidade é apenas uma colecção de indivíduos no abstracto de um *ens rationis*, sem relevância real que permita ascender desde a casa, cujo imaginário se habita de presença como corpo que acorda, até à inteligência rítmica dos 'trabalhos e dias' do ajuste espiritual do tempo.

É no homem diferencial e nesses diversos planos de consciência que na cidade se reflectem como arte, como ética, como lógica e ciência, como pedagogia e até cultura espiritual, que se pode encontrar a *chave* para o valor e os limites da filosofia da cidade. Ao nível do corpo e das sensações pode a cidade ser menos significativa, mas ao nível das emoções e dos desejos ela ganha a energia capaz de acordar mais profundamente o homem, pois já não se trata de reproduzir as influências básicas da natureza, mas de lhe inventar, a partir de influências de outro nível, dir-se-ia, choques adicionais de uma tradição latente, aquela alma que é casulo para a transformação espiritual. Procedimento este que pode ser feito na 'gruta' da iniciação, na cela monástica, ou na atitude do Zen vivida mesmo no meio da cidade e, por exemplo, a subir para um autocarro, mas que *encontra no carácter grupal que estrutura a cidade os contornos pedagógicos de um sábio exercício*.¹⁴¹ É aí que se encontra o sentido profundo da cidade, não uma sociedade entre outras, mas como a que reflecte *um centro*, ainda que simbolicamente apartado da vista de todos, mas articulante do mistério da vida e do homem do seu chamamento espiritual.

Então, será possível, como diz o poeta:

"Já não viver em túmulos
feitos pelos mortos para os vivos.
E embora a vossa casa
seja magnífica e esplêndida,
Não poderá guardar o vosso segredo
Nem conter a vossa ânsia.

141 Cf. *supra*, n. 139 e vide René GUÉNON, *Le roi du monde*, Paris, Gallimard, 1958, pp.88 e segs.: «Localisation des centres spirituels»; cf. p. 89: "Il y a en effet, dans l'antiquité (...) ce qu'on pourrait appeler une géographie sacrée, ou sacerdotale, et la position des cités et des temples n'était pas arbitraire, mais déterminée d'après des lois très précises (...)". Sobre este simbolismo da cidade como eixo e centro do mundo cf. vários estudos ainda de R. GUÉNON, *Symboles fondamentaux de la Science Sacrée*, Paris, Gallimard, 1962, pp.83 e segs..

Porque aquilo que em vós existe
de infinito,
Habita o castelo celeste,
cuja porta é a bruma da manhã
E cujas janelas são as canções
E os silêncios da noite."¹⁴²

RÉSUMÉ

Dans cet étude il est question de réfléchir sur la cité du point de vue de la philosophie éthique et politique. Pourtant, cette réflexion met aussi en relief le caractère urbain de cette philosophie: il y a là une implication circulaire qu'on essaie d'explicitier tel que le cycle d'ascension et de chute des principaux modèles de cette pensée-là. Il s'agit encore de l'équivalent dialectique dont A. Caeiro/F. Pessoa fait l'ironie par la métaphore de la civilisation comme «machine à faire de la félicité», laquelle nous prenons ici comme prétexte pour toute une autre pensée de la cité.

D'abord nous soulignons la 'topo-logie' de la cité comme une esthétique politique: C'est aussi la 'logo-topie' de la cité ancienne, définie par Platon et par la condition politique et naturelle de l'animal humain, comme l'a remarqué Aristote.

Après, et en opposition à ce modèle, nous considérons l'éthique de la cité idéale rappelant la problématique sur la «Cité de Dieu». Il y a là l'ambiguïté de la conception de la cité, au fonds de nature eschatologique, mais en même temps, toujours comme une médiation hiérarchique qui peut conduire à la tentation d'une «Christianitas».

Avec l'essor de la pensée moderne on peut remarquer le réalisme de la conception de la cité dans une perspective d'économie politique et de logique d'intérêts. Ce nouvel paradigme, qui constitue le troisième point de notre exposé, met en relief, d'un côté le caractère utopique de cette conception de la cité idéale, et d'un autre côté la conscience critique, surtout depuis Spinoza, de la cité comme le lieu des désirs.

Dans un dernier point d'analyse, nous remarquons l'oubli du niveau ontologique de l'habiter d'usage traduit par une culture politique de la megalopolis contemporaine: c'est déjà l'empire d'une technocratie inhumaine. Il est alors nécessaire de faire attention aux possibilités techniques d'une nouvelle virtualité pour la cité: il s'agit de tout un autre paradigme onto-psychologique de la complexité de la cité multidimensionnelle.

En conclusion, nous rappelons encore les limites d'une pensée de la cité toujours loin d'un «retour à l'évidence».

142 Cf. K. GIBRAN, *The Prophet*, ed.cit., pp.47-48.

DA OBSERVAÇÃO DE LISBOA: ALGUNS APONTAMENTOS

Jorge Gaspar

1. Portugal: urbanização e cidadania

O território que hoje é Portugal conheceu as primeiras cidades há cerca de 2000 anos, no contexto da organização do espaço do Império Romano. No entanto, já antes ocorriam fenómenos que relevam do urbanismo, resultado dos contactos de civilizações do Mediterrâneo com populações autóctones (Alarcão, 1992).

A romanização foi tão forte e o processo de ordenamento do território tão coerente, que a estruturação da rede urbana marcou o futuro, até aos nossos dias – embora com alterações na hierarquia é hoje patente a marca imprimida pelo sistema de povoamento que vigorou na Lusitânia e na Galécia.

País mais ou menos periférico no contexto da Europa, quer quando o eixo do Continente se situava no Mediterrâneo quer quando deslizou para o Mar do Norte, Portugal não deixou de acompanhar, no espírito e nas acções, o processo de urbanização europeu.

A queda do Império Romano desorganizou a ocupação do território e destruiu, em grande medida, a rede urbana, que recuperou mais cedo no Sul, mercê da implantação muçulmana: o Islão é uma religião e uma civilização que implica a vida urbana. A cidade muçulmana tem a mesma

matriz da cidade cristã: é greco-latina. Os filósofos islâmicos que se preocupam com a organização da cidade, como Ibn Khaldun, é a Aristóteles que vão buscar os conceitos – desde a escolha do sítio ao traçado viário e à dimensão económica e social da *polis*.

Na sequência da consolidação da Reconquista e acompanhando o movimento de recuperação da Europa Cristã (Bairoch, 1985), também Portugal, desde a sua fundação, vai conhecer um renascimento urbano, que tem o seu momento áureo e mais dinâmico com D. Dinis, o rei urbanista. Verifica-se não só a recuperação da maior parte dos nós da rede romana, como se lançam fundações, definindo-se o essencial da rede urbana portuguesa, que não sofreu alterações significativas até aos nossos dias.

Grande parte dos séculos XIV e XV constituem, como na Europa, um período de crises, fomes e incertezas, com reflexos sensíveis nas cidades e na vida urbana. No entanto, ainda no século XV e, sobretudo, no seguinte, Portugal vai beneficiar do comércio marítimo e da translação do eixo continental, do Mediterrâneo para o Atlântico.

Será nos alvares do século XVII – também como na Europa – que o urbanismo português atinge um ponto elevado, situando-se Lisboa nos lugares cimeiros das cidades europeias. A partir de então, embora acompanhando as grandes tendências, há uma "descolagem" quantitativa e qualitativa do urbanismo português em relação à Europa, que se aprofunda nos séculos XVIII e XIX. Ao intenso crescimento demográfico não corresponde um correlativo desenvolvimento da urbanidade e da cidadania.

Que diferença entre as opiniões de um visitante dos finais do século XV como Jerónimo Munzer – maravilhado com Lisboa e comparando Évora a Nuremberga – ou de um "aficionado" da capital portuguesa como o foi Cervantes e as descrições deprimentes, críticas e depreciativas que nos deixaram nos seus escritos vários estrangeiros que por aqui passaram nos séculos XVIII e XIX: de Linck a Lord Byron, de Costizan a W. Beckford!...

É à medida que as luzes se afirmam numa Europa relançada e os sucessos das inovações tecnológicas vão, com empenho e arte mas também com brutalidade, aprofundando e alargando o fenómeno urbano, que Portugal vai ficando para trás: mais rural, mais retrógrado, mais longe do novo urbanismo e da nova cidadania.

Os estrangeirados e outros informados protestam, esbracejam, mas não conseguem alterar as tendências pesadas que hoje podemos identificar na sua verdadeira força, quase "inamovíveis". Não se cria riqueza, além de matérias-primas e gentes, que servem para pagar a ilusão de

algumas inovações tecnológicas (que adquirimos de chave na mão e muitas vezes pertença de capitais estrangeiros), além de produtos para a subsistência e alguns pequenos luxos, para que se não esqueçam os avanços do urbanismo.

Até à segunda metade do século XX, Portugal mantém a imagem de um país pobre, dominado pelo ruralismo – que atravessa os valores e os comportamentos de todos os estratos sociais e partidos políticos.

Se é certo que o final dos anos 50 representa uma viragem na vida económica e social do País e também no processo de urbanização, só no início dos 70, com o fim da emigração maciça dos campos para as cidades (portuguesas e sobretudo estrangeiras), se inicia, talvez, uma nova fase: intensifica-se a urbanização (mais evidente nos comportamentos que relevam dos consumos¹ e o crescimento demográfico natural é mais intenso nas cidades que nos campos. A maior parte do mundo rural passará a ter um saldo fisiológico negativo. As pequenas cidades e a maior parte das vilas sedes de concelho, não só crescem como se qualificam – nas ofertas de bens e serviços, na estruturação social, na melhoria da qualidade de vida; infelizmente, por vezes à custa de perdas no património construído e nos equilíbrios da paisagem herdada.

2. Lisboa: da Área Metropolitana ao Portugal Metropolitano

Desde os alvares do urbanismo na fachada ocidental da Península Ibérica e, sobretudo, desde a configuração definitiva do território português (século XIII) que Lisboa é o espelho do seu *hinterland*, do espaço que comanda.

Para Portugal, Lisboa vai ser não só a capital política, económica e cultural como, reiteradas vezes, o símbolo da autonomia e o *locus* de concentração de energias para uma nova estratégia de recuperação.

Como o reafirmaram os clássicos², a grandeza de uma cidade não se mede pelos seus habitantes; mas uma cidade populosa também não é necessariamente um facto negativo. Lisboa já foi maior cabeça do que é hoje no contexto do País e da sua rede urbana e isso, todavia, não prejudicou a saúde do corpo. Foi no século XVI e início do XVII que Lisboa atingiu, tanto no âmbito internacional como no do território nacional, a grandiosidade.

1 Da casa ao automóvel, que vão transformar dramaticamente a paisagem, a todos aqueles que resultam de mudanças no ritmos de uso do tempo: praia, compras de fim de semana, etc.

2 Cf. Aristóteles, *Tratado de Política*.

A partir de finais da 1ª metade do século passado, o Porto começa a assumir-se como o indiscutível 2º pólo urbano do País e no século XX o sistema urbano português deixa de ser macrocéfalo para ter na bi-polaridade a sua característica mais forte. Em 1991, as áreas metropolitanas de Lisboa e do Porto têm, respectivamente, 2.5 e 1.3 milhões de habitantes, enquanto as áreas urbanas que se lhe seguem (Braga e Coimbra), em pouco ultrapassam os 100 mil habitantes (Gaspar & Jensen-Butler, 1992).

Recentemente, observou-se uma tendência para a estabilização da população da AML, com um declínio acentuado da cidade-mãe: de 807.937 em 1981 para 663.334 em 1991 (Fig. 1).

Entretanto, a superfície ocupada com construções não tem deixado de aumentar, o que leva o observador desprevenido e, por vezes, até responsáveis pela gestão urbanística, a fazer avaliações excessivas da população concentrada na Área Metropolitana de Lisboa. A dissonância entre a evolução demográfica e a evolução da superfície edificada, que se acentuou a partir dos anos 80, resulta da convergência de vários fenómenos (mais consumo per capita de superfície residencial, mais infra-estruturas sociais e produtivas, aumento das residências secundárias) e constitui o facto mais notável da evolução recente da paisagem urbana da Área Metropolitana de Lisboa.

Factor determinante na procura de espaço residencial, tem sido o aumento do número de agregados familiares, resultado da diminuição da sua dimensão média: de 3,1 pessoas por família em 1981, passou-se para 2,9 em 1991 (Fig. 2). Estes valores escondem, entretanto, realidades muito diversas: da drástica diminuição do número de filhos por mulher na maior parte dos segmentos sociais, só parcialmente compensado pelas proles numerosas de alguns agregados familiares de imigrantes africanos, até à difusão acelerada do número de isolados.

A crescente importância das actividades terciárias e a maior procura das estruturas destinadas a actividades de lazer, são outros responsáveis pelo aumento do consumo de espaço e da expansão das edificações.

Correlativa do aumento de superfície edificada, nas várias feições que reveste o fenómeno, é a dramática expansão das superfícies dedicadas aos transportes, públicos e privados: rodovias, estacionamento, terminais e interfaces.

Com o envelhecimento profundo e generalizado das áreas rurais não industrializadas, a grande reserva de população potencialmente mobilizável encontra-se nas áreas urbanas e particularmente na área metropolitana de Lisboa e do Porto. As recentes notícias sobre os dramas dos emigran-

tes/contratados por firmas³ portuguesas para trabalhar na Alemanha, mostram que não só várias dessas "empresas" como muitos desses emigrantes são oriundos das áreas metropolitanas, com frequência da Península de Setúbal.

Quando se procura uma alternativa às disfunções das grandes metrópoles no desenvolvimento das cidades médias, está-se a fazer apelo a dois movimentos: o das áreas rurais e o das áreas metropolitanas para essas cidades. Ora se nas primeiras o reservatório de mão-de-obra jovem e com razoável capacitação está esgotado – em muitos concelhos já há vários anos que o crescimento natural é negativo – resta, sobretudo, a desconcentração das segundas.

A saída de população da maior aglomeração do País ou se faz por grandes diferenças salariais e só pode ser para o estrangeiro, tocando particularmente as classes mais desfavorecidas, ou por razões de melhoria de ambiente/qualidade de vida e então poderá abranger as classes médias. No primeiro caso temos a mão-de-obra industrial qualificada ou semiquificada, no segundo os jovens quadros, os especialistas: em qualquer das situações, estes movimentos representam o enfraquecimento da Área Metropolitana de Lisboa, que poderá ver a sua população envelhecer e desqualificar-se, perdendo capacidade competitiva.

Como já o notaram alguns autores (cf. Lévy, 1994, 311 e seguintes), com a urbanização praticamente total dos países desenvolvidos e com o crescimento demográfico a zero, a redistribuição da população entre as aglomerações urbanas faz-se quase a uma massa constante: as principais alterações resultam da imigração de outros países. Assim, uma política bem sucedida de crescimento das cidades médias em Portugal acabaria por corresponder, antes de mais, a uma desqualificação das áreas metropolitanas, em particular da de Lisboa, além, naturalmente, do esvaziar final das áreas rurais onde ainda há população com capacidade para migrar.

De facto, observando a questão demografico-territorial sob diferentes ângulos, verifica-se que também em Portugal é patente a tendência para a urbanização generalizada.

Há uma aproximação física das populações que residem em áreas urbanas ou em centros urbanos: pelas auto-estradas, em breve pelo comboio⁴, pelas telecomunicações. Avança-se de uma faixa densa e

3 Grandes e pequenas; reais ou quase fictícias...

4 O fecho à exploração de um certo número de linhas e de ramais não significa menos população potencialmente servida. Os comboios de passageiros em Portugal tendem a concentrar a oferta onde a procura potencial é maior: eixo Lisboa-Porto e áreas metropolitanas.

industrializada, com duas áreas metropolitanas, para uma grande metrópole de 7/8 milhões, com distâncias não superiores a 3 horas nas deslocações no seu interior.

Tenderá a fazer cada vez mais sentido tratar o País como uma grande área urbana, isto é, aplicando os critérios/métodos de organização intra-urbana a um espaço solidário, embora descontínuo: pensar o território como um conjunto de unidades de ordenamento, que permitam o arrumar de usos e as melhores estratégias de atracção de actividade e de gentes, com base no potencial de metropolitanização que o País evidenciar.

Afinal não será tão ficcional a "proposta" que o "pré-candidato" a presidente da República, Mário Viegas, anunciava recentemente na televisão como ponto do seu futuro programa eleitoral: levar a capital para Santarém.

No que respeita as acessibilidades, fará pouca diferença a opção de localizar ministérios em Santarém ou na futura área de negócios pós EXPO-98: para um governante que viva em Cascais, daqui por 10 anos, provavelmente, não levará menos tempo até ao T. Paço ou Cabo Ruivo, que até Santarém... No que toca ao pessoal não qualificado também será vantajosa a desconcentração de Lisboa, pois viverão melhor em Alcanhões ou em Almeirim, do que no Pica Pau Amarelo (Plano Integrado de Almada) ou no Zambujal.

3. O sonho do regresso às origens ou o mito da contra-urbanização

A reestruturação económica que se iniciou nos anos 70 provocou, em todo o Mundo, profundas transformações no território e, em particular, nas áreas urbanas – onde se concentram as actividades industriais e os serviços e onde acabam por se reflectir todos os impactes decorrentes das mudanças na agricultura e nos campos.

Crise económica é sinónimo de crise urbana e corresponde a um período de interrogação e especulação sobre as doenças da cidade, com recurso, propalado ou praticado, às medicinas alternativas.

Nos países industrializados a crise dos anos 70 correspondeu à paragem ou mesmo a um certo declínio das principais cidades, perdendo uma grande parte da sua base industrial, que se reestruturava mudando de localização (no mesmo país ou no estrangeiro). A mobilidade da mão-de-obra foi evidente nos países onde o processo se realizou mais próximo dos mecanismos do mercado, como nos Estados Unidos da América do Norte ou no Reino Unido. Noutros, foi mais diluído no tempo e passou por um maior número de soluções mitigadas, em que avultaram (ainda

permanecem activas) a aceleração das reformas, a precarização e parcialização do emprego.

Períodos de crise correspondem sempre ao retorno a velhos mitos, à procura de utopias, à discussão dos valores. A mobilidade religiosa também se acelera e tem nas áreas urbanas (e suburbanas) um quadro favorável. O retorno ao campo e a valorização da natureza, afirmaram-se como vontades, em oposição à cidade "pestilenta" – onde falta o emprego, onde as infra-estruturas se degradam, onde se instalam as inseguranças.

Vários autores analisaram a situação e detectaram tendências, pronunciando diagnósticos variados. Um dos mais consensuais – na altura – originou mesmo um novo termo no âmbito dos estudos territoriais: *counterurbanization*/contra-urbanização (Merry, B. S. L., ed. 1976; Vining, D. & Kontaly, T., 1978).

Entende-se por contra-urbanização, um processo oposto ao de urbanização. A questão tem, desde logo, duas vertentes: a do movimento para fora das áreas urbanas (a saída da cidade e por pressuposto o retorno ao campo) e da mudança nos estilos de vida e nos valores assumidos pela cultura urbana. Ora, no essencial, a demonstração empírica da contra-urbanização foi feita com base em estatísticas de movimentos demográficos, pelo que a abordagem da componente cultural foi mais especulativa, muitas vezes subjectiva. A coincidência com o crescendo dos movimentos ecologistas, substituindo, em certa medida, as lutas sociais urbanas que se haviam desenvolvido desde a segunda metade dos anos 60 (Gaspar, 1984; Lowe, 1986), "reforçou" a credibilidade dos estudos sobre a contra-urbanização.

Em Portugal a questão não foi aprofundada em estudos específicos e foi, de uma maneira geral, percepcionada na oposição Lisboa-resto do País ou, talvez mais apropriadamente, Lisboa-Província... dicotomia de contornos difusos e que está longe de corresponder à realidade urbanística do País.

Neste contexto, ocorrem alguns fenómenos de abandono da capital/AML, na direcção de pequenos e médios centros urbanos (no âmbito nacional), com causas muito diversas. A ausência de análises e a insuficiência dos dados estatísticos impossibilitam, por enquanto, uma tipificação desses movimentos.

Numa primeira fase, a crise da indústria e da construção civil terão sido os principais propulsores da emigração da AML. A tentativa de lançar um processo da reforma agrária nos anos 70, no caso particular do Alentejo, terá constituído o principal factor singular de atracção do campo relativamente à cidade (Lisboa e sua periferia). As motivações económicas, sociais, políticas e sentimentais tiveram durações e pesos

distintos, mas o fenómeno não radicou numa recusa da cidade e, em pouco tempo, assistiu-se à reversão dos movimentos ou à radicação, mas resultado do avanço etário e do acesso à pensão de reforma.

Mais duradouro foi o efeito resultante da assumpção do poder local autárquico e das melhorias sensíveis que daí resultaram no âmbito das infra-estruturas, que aproximaram vilas e até aldeias dos padrões básicos da vida urbana: a electrificação, o atendimento domiciliário de águas e de saneamento, as escolas preparatórias e secundárias, além de outros equipamentos, permitiram que aqueles que aí tinham casas e propriedades, mais facilmente colocassem a hipótese do retorno, muitas vezes numa situação de reforma ou na perspectiva de algum investimento. Note-se que esta situação haveria de recobrir muito mais o retorno de emigrantes na Europa e nas ex-colónias, do que daqueles que se haviam instalado em Lisboa. A "contra-urbanização" mais ou menos forçada, faz-se muito mais a partir de cidades francesas e angolanas, do que de Lisboa ou outros centros urbanos portugueses.

Mas a modernização e o reforço das autarquias locais e das condições de vida em meio rural, tiveram também efeitos de chamamento em relação à população urbana pela criação de novas oportunidades de emprego, que não se ofereciam a determinados segmentos profissionais nas principais cidades e/ou pelo aliciente que para alguns jovens se tornava a ideia da vida fora do congestionamento, da poluição e da declinante qualidade de vida das áreas urbanas e suburbanas, em particular em Lisboa.

No entanto, assim como a "província" constitui, para muitos dos portugueses que vieram das antigas colónias, uma passagem intermédia para a grande capital (ou para o estrangeiro), também muitos dos jovens que desde os anos 70 até hoje procuram uma colocação numa repartição pública, escola ou centro de saúde de um concelho periférico, é com o objectivo de, assim, iniciarem o caminho para a grande cidade. Muitos dos jovens técnicos que "descobrem" as maravilhas do funcionalismo público ou de outro grande empregador (Banco...) na Província, acabam por chegar o mais depressa que podem às Áreas Metropolitanas de Lisboa ou do Porto.

Entretanto, o apelo da Natureza/do Campo/do Rural tem vindo a acumular-se na população da Área Metropolitana de Lisboa, ao mesmo tempo que crescem as externalidades negativas da grande aglomeração onde, apesar de não aumentar a população (ou pelo menos em termos quantitativos assinaláveis), multiplicam-se as movimentações de pessoas e de bens, os consumos de todos os tipos, o volume de construção, a destruição das manchas agrícolas e florestais, a acumulação de elementos poluentes.

Mas, por outro lado, a cidade oferece crescentemente meios de resposta às práticas que resultam da ideologia dominante – a do consumo. Assim, o apelo da Natureza/repúdio da cidade vai tornar-se, progressivamente, em mais um domínio de consumo. Não há uma contra-urbanização, mas tão só a procura de uma partilha do tempo, entre o mundo urbano e o que na apreensão física imediata está para lá dele: o campo, a praia, as montanhas, as planícies.

A duplicação da casa que se manifestara fortemente desde os anos 60 no interior da própria Área Metropolitana de Lisboa, alarga-se agora a aldeias envelhecidas, mais ou menos abandonadas, das serras do País e, progressivamente, à imensa planura alentejana. O apelo da Natureza é também o apelo ao segundo casamento mecânico: o tão querido primeiro automóvel, urbano e estradal, é "repudiado" em favor do "rústico" e "apaixonante" todo-o-terreno, que proporciona os prazeres dos desertos e das montanhas, com o regresso à realidade urbana/suburbana nas noites de Domingo.

Mas estes comportamentos não são exclusivos dos habitantes da capital, nem tão pouco dos que residem noutras cidades do País. Estendem-se a vilas, a aldeias e a todos os lugares que no fundo sofreram um profundo processo de urbanização, de "normalização" nos comportamentos e valores. Assiste-se mesmo a uma interação na difusão das inovações comportamentais: a grande cidade cada vez tem menos o monopólio da irradiação dos modelos e das modas. Os estilos de vida tendem a uniformizar-se, distinguindo-se, todavia, muito mais ao nível das estreitas opções individuais, que decorrem muito menos do estar na cidade ou no campo e cada vez mais do estatuto socio-económico, da idade e de outros parâmetros mais específicos. Para o largo espectro das classes médias a grande diferença entre estar na cidade ou fora, traduz-se em mais ou menos tempo em deslocações diárias, que implicam mais ou menos tempo disponível para a TV, os vídeos, os jogos no ecrã.

4. Da reflexão para a acção

Nestes breves apontamentos procurámos sublinhar, de forma parcelada e apenas exemplificativa, algumas preocupações que temos aprofundado noutros escritos ou em múltiplas apresentações orais. São problemas a que não só a geografia, como outras disciplinas das ciências sociais, têm votado um grande esforço de análise. A cidade, o urbanismo e Lisboa, no específico caso português, têm vindo a ser objecto de novas abordagens, tornando-se pólos de grande número de pesquisas por parte de várias disciplinas.

Mas, como procurámos deixar subjacente, a questão urbana e o fenómeno de complexidade crescente que é a aglomeração urbana onde Lisboa é pólo dominante, não poderão ser apreendidos por esta ou aquela disciplina, nem sequer pela convergência disciplinar das ciências sociais. A Área Metropolitana de Lisboa é o palco mais determinante para o futuro desfecho do drama nacional: como em tantos momentos decisivos da História de Portugal, foi na capital que se jogou o futuro.

É necessário que os vários ramos do saber concentrem as suas capacidades de análise e de reflexão no fenómeno metropolitano, recorrendo não só aos conceitos e paradigmas pertinentes, como aceitando e integrando as leituras produzidas por diferentes linguagens.

Os técnicos e os decisores políticos recorrem actualmente a instrumentos de análise e a fontes de informação muito limitadas e passado um período de crítica aos excessos do neo-positivismo e de se ter posto em causa a tecnocracia, eis-nos num tempo de incertezas, mas de primado das tecnologias, em que as dúvidas são ultrapassadas pela capacidade de "iluminação" dos pareceres (de "parecer"...) e os resultados das abordagens técnico-científicas são utilizados ora como instrumentos dissuasores de posições oponentes ora como instrumentos de persuasão (quando não de propaganda...).

A visão científica, serena e discutida, deve defrontar-se com a perspectiva poética. A nova realidade urbana deverá constituir um pólo maior das preocupações da Universidade e ao mesmo tempo um campo de aproximação dos cidadãos. No fundo, a reposição do sentido da Política. Questionar o caminho da comunidade, da produção à reprodução, do trabalho ao lazer, da satisfação material à realização espiritual, na casa e na praça pública, continua a ser ainda o questionar sobre a urbanidade. Da cidade dos Homens, à cidade de Deus (cf. Racine, 1993).

Desconhecem-se muitas facetas do facto social e geográfico que é a Área Metropolitana de Lisboa, na sua globalidade interactiva e nos seus segmentos que coexistem em diferentes dimensões: antigas aldeias em urbanização, dormitórios suburbanos, mais ou menos inóspitos, *ghettos* étnicos e *ghettos* sociais, condomínios fechados que são os novos *habitat* de uma nova burguesia anurbana, clãs/bandos de jovens com motivações diversas, novas religiosidades e novas igrejas sem base territorial definida, minorias organizadas segundo diferentes afinidades, isolados...

São necessários os contributos de vários saberes para ajudar a construir a identidade dos novos lugares, replicando o processo natural de constituição das comunidades de base territorial. Em muitos casos, trata-se também de recuperar o espírito dos sítios, que já tiveram uma história, mas que a "inundação" suburbana submergiu, deixando embora

algumas marcas ou sinais de uma qualquer identidade, que se pode vivificar.

Há cerca de cinquenta anos, um autor francês (F. Villier) traduzia o que era o sentir de muitos lisboetas: a cidade era formada por várias aldeias; no sentido em que as comunidades dos bairros, tinham um pulsar próprio, constituíam-se como centralidades – funcionais e simbólicas. Podemos dizer que, então, também a periferia rural, hoje suburbana e periurbana, se estruturava em torno de lugares com identidade e estruturas organizativas da sociedade civil, que aí se identificava, manifestando o natural apego a essas "pátrias locais". Pouco resta dessa rede de centralidades, além de uns quantos clubes de futebol, talvez as entidades sociais de base territorial que melhor se adaptaram às mudanças e que conseguem evolucionar agregando os novos habitantes.

Todos aqueles contributos e os seus entrecruzamentos são necessários para promover a identificação das populações com os lugares e com a Área Metropolitana de Lisboa, como escrevemos noutro local:

"Importa recuperar o sentido do enraizamento das populações, através de múltiplas acções e medidas, que vão da infra-estruturação à valorização da imagem interna e externa, passando pela provisão dos serviços e pela equidade no acesso ao emprego.

É necessário descobrir e qualificar a alma dos lugares, pela memória, pela vivência, pelos valores.

A valorização do contínuo urbano resulta da coerência regional e metropolitana e é, aos vários níveis, feita por descontinuidades físicas que também contribuem para fortalecer as comunidades locais.

Lisboa, cidade e AML, já não é – como em tempos se disse – um somatório de aldeias. Nem voltará a sê-lo. Mas continua a ter uma forte componente localista, que se marca pela diferença. A integração longe de eliminar essa diferença, deverá valorizá-la, alicerçando a coesão social e territorial." (CCRLVT, 1991, 16).

Bibliografia

- ALARCÃO, J. (1992) – "A cidade Romana em Portugal: A Formação de «lugares centrais» em Portugal, da Idade do Ferro à Romanização", in *Cidades e História*, 21-33, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- BAIROCH, P. (1985) – *De Jéricho à Mexico-villes et économie dans l'histoire*, Paris, Gallimard.

- BERRY, B. L. L. ed. (1976) – *Urbanization and counterurbanization*, Beverly Hills, Sage Publications.
- C.C.R.L.V.T. (1991) – *Plano de Ordenamento do Território da Área Metropolitana de Lisboa*, Relatório da 2ª fase: Estratégia, Comissão de Coordenação da Região de Lisboa e Vale do Tejo (não publicado).
- GASPAR, J. (1984) – "Urbanization: Growth, Problems and Policies", in Allan Williams ed., *Southern Europe Transformed*, Londres, Herper & Row, pp. 208-235.
- GASPAR, J. & Jensen-Butler, C. (1992) – "Social, Economic and Cultural Transformations in the Portuguese Urban System", *International Journal of Urban and Regional Research*, 16, pp. 442-461.
- LÉVY, J. (1994) – *L'espace légitime*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- LOWE, S. (1986) – *Urban Social Movements: the city after Castells*, Londres, Macmillan.
- RACINE, J.-B. (1993) – *La Ville entre Dieu et les hommes*, Paris, Anthropos.
- VILLIER, F. (1957) – *Portugal*, éd. du Séuil.
- VINING, D. & Kontaly, T. (1978) – "Population dispersal from major metropolitan regions: an international comparison", *International Regional Science Review*, 3, 49-74.

SUMMARY

Some reflections on the urbanisation process in Portugal in the last few decades may be made from observations of the social and economic changes in Lisbon and the metropolitan area.

Despite the fact that the city was founded over two thousand years ago, it grew very slowly and has only recently undergone rapid expansion. A great part of the Portuguese people live in urban centres today, a large proportion of them in the Lisbon and Oporto metropolitan areas. Even a tendency towards the formation of a "gigantic" urban agglomeration along the coast between the rivers Sado and Cávado can be seen. Unlike what has happened in some countries, the phenomenon of *counterurbanisation* has been insignificant in Portugal. It can even be said that new forms of urbanisation have appeared.

It may also be said that the Lisbon Metropolitan Area is the main stage where the outcome of this Portuguese drama will be determined. It is for this reason that experts of different fields must concentrate their efforts on the study and reflection of the metropolitan phenomenon.

**METRÓPOLIS,
OU MAIS UMA VISITA DO SR. SCROOGE**
(A poesia de António Nobre)

Helena Carvalhão Buescu

"O acto de nos vermos e reconhecermos individualmente e de portanto nos constituirmos (até certo ponto e de dado modo) em objecto – supõe uma ex-centração, uma linguagem, e até a conjugação de vários códigos (ou para-códigos), verbais, percepçionais e outros, sem os quais faltaria o ponto de vista necessário à ex-centração. Simultaneamente, contudo, não seria possível acordarmos para a evidência da nossa solidão, ou para a nossa identidade e individualidade, se os códigos (para-códigos) de comunicação e de representação não entrassem em crise, crise entre si, e crise em relação a apetências e àquilo que lhes resiste ou as poderia satisfazer. A gente só dá por uma parte do corpo ou da alma (ou pelo respectivo todo) quando eles doem, ou são incomodados." (LOPES, 1990: 102/3)

Estas penetrantes observações de Oscar Lopes, num ensaio dedicado a António Nobre, dão-me o lema para a visão que aqui gostaria de propor: há casos em que a *cidade* aparece como representação directamente dada, por exemplo através da descrição (e Cesário Verde, a que farei algumas

referências no presente ensaio, é exemplo desta atitude); há no entanto outros casos em que a *cidade*, ausente enquanto representação, tem uma presença fundadora enquanto *motivação* do discurso, enquanto *fantasma subscrito* do que é efectivamente descrito. Olhando para a poesia de Nobre, vemos "pouca" cidade – e vemos bastante mais campo. No entanto, e para retomar metaforicamente O. Lopes, é a "dor do corpo ou da alma" (da cidade) que permite tomar consciência de uma auto-representação e das formas pelas quais espaço/tempo/sujeito se interligam na ficção poética de A. Nobre. Poderia parecer estranha a escolha de uma poesia tão nostálgica do rural para uma reflexão sobre a cidade – e no entanto a verdade é que a consciência urbana se forma a partir da diferença relativamente ao campo.¹ No caso de Nobre, quase gostaria de dizer que é a consciência rural que é formada a partir da diferença relativamente à cidade: esta *está no que não está*.

Efectivamente, a experiência urbana permite constituir, em António Nobre, a consciência do espaço como radicalmente *espaço/tempo* – no dizer rigoroso de Bakhtin (1987), como *cronótopo*: uma quarta dimensão do espaço que permite entender como há espaços literários cuja constituição temporal é, não aleatória, aposta ou de ornamento mas, pelo contrário, fundadora da sua própria natureza espacial. Esta representação cronotópica pode, em certos autores, justificar alguns topoi do tratamento da cidade, como por exemplo a atenção ao "artefacto", que se traduz na prática literária pelo predomínio da *ekphrasis*, descrição de objectos produzidos pela fábrica humana – pense-se por exemplo no Victor Hugo de *Notre-Dame de Paris* ou, entre nós, no caso de um Teixeira-Gomes.

Claro que essa consciência temporal não é específica de (isto é, natural a) o tratamento da cidade – ela é visível também na forma como a natureza se conforma através do conceito, de complexa elaboração, de paisagem.² Mas através da cidade encontramos um *microcosmos auto-regulado* que exemplarmente dramatiza as tensas relações entre sujeito vivente e cognoscente, por um lado, espaço que habita, por outro e, ainda, tempo em que decorre: tríade indissolúvel, cujo núcleo pode ser

1 Confrontem-se as seguintes observações de Teresa BARATA SALGUEIRO (1992:26): "Tradicionalmente para a Geografia cidade é uma forma de povoamento, portanto respeitá à ocupação de partes do território pela população. A cidade é uma entidade individualizada com certa dimensão e densidade onde se desenrola um conjunto expressivo e diversificado de actividades. O conceito inclui a *forma* de ocupação do território, as *actividades económicas* desenvolvidas no seu interior, que em larga medida são subsidiárias das regiões tributárias, e o *modo de vida* dos habitantes, cada um destes vectores adquirindo sentido, principalmente, por comparação e oposição com o mundo rural".

2 Permito-me, para análise dessa elaboração, remeter para BUESCU (1990).

espelhado pela forma como a *percepção* (implicando sujeito-espaço-tempo) condiciona e cristaliza uma forma de apreensão do real como *modelo do mundo*, isto é, construto ideológico-cultural. Em António Nobre, como veremos, é a presença vivencial sufocante da cidade (Paris) que determina a sua quase ausência discursiva, elisão bem perto de um fantasma que, por denegação, se escrevesse pelo "outro" que faz nascer da sua própria morte. E, porque a cidade se apresenta com várias funções textuais, e sob várias figurações axiológicas³, penso ser legítimo tentar ver de que forma ela é, em Nobre, motivadora do seu fazer poético, nas suas componentes centrais de discurso nostálgico de um espaço/tempo que se compreende *por distinção* de um outro, presente e vivo: a cidade.

Da cidade-presente, cujo epítome é Paris, se foge na poesia de Nobre por duas vias, diferenciadas mas análogas: o campo, o passado. No caso de António Nobre (como aliás por vezes no do seu quase contemporâneo Cesário Verde, quando em alguns textos "evoca"), campo e passado convergem no Portugal/Douro da sua infância, o espaço/tempo de uma plenitude que, mais do que a felicidade sua coetânea, gerará sobretudo, em momento posterior, a consciência da *perda* e da *falha* irreversíveis. De onde possamos dizer que, retrospectivamente, campo e passado se encontram à partida *minados* pelo carácter deceptivo que deixa, desta forma, de ser apanágio apenas da cidade-presente, embora encontre nela a sua forma de *dor* talvez mais absoluta. Para voltarmos às palavras iniciais de Oscar Lopes, a "dor da alma e do corpo" – resumindo a doença, que aflige tematicamente Nobre (mas também Cesário) – constitui-se como consciência de uma individualidade a partir do confronto entre o sujeito e o(s) espaço(s) que o rodeia(m). Neste contexto, a cidade, até porque já era, na tradição literária, *topos* da ambição, corrupção, impureza, converte-se no lugar privilegiado a partir do qual as *doenças* dos homens e do mundo parecem poder ser equacionadas; o lugar privilegiado por contraponto (nem sempre por oposição) ao qual podem ser sobretudo *imaginariamente* concebidas hipóteses, também elas fantasmáticas, de cura para as doenças dos homens e do mundo.

Sabido é que, segundo a semiótica da cultura proposta pela escola de Tartu, a linguagem espacial constitui uma das *formas* de eleição através

3 Maria Alzira SEIXO (1989:269) distingue três hipóteses na representação da cidade: "A criação de um universo imaginário em que a cidade se mitifica como espaço ideal e autónomo de realização equânime e perfeita ou sufocante e totalitária (é a concepção da cidade como utopia [...]); o tratamento da cidade enquanto termo de uma oposição de mentalidades, estados e costumes que se materializa literariamente no tema «a cidade e o campo» [...]; a recriação discursiva da cidade como entidade matriz da organização romanésca [em] termos [...] simultaneamente cenográficos e diegéticos [...]".

das quais o sistema modelizante, que é a cultura, organiza e distribui a informação no interior de um sistema sócio-histórico. Deste ponto de vista, a organização topológica do universo semântico de um texto dá conta de uma constituição *axiológica* e dos posicionamentos subjectivos (e intersubjectivos) pelos quais essa axiologia se constitui em mundividência. A divisão espacial entre um exterior e um interior, ao mesmo tempo unidos e separados por uma fronteira cuja semantização é fundadora, organiza e orienta a percepção do *nós* face a *outros*, e essa percepção distribui o espaço de acordo com polaridades positivas e negativas cuja compreensão é sempre determinada por (e por seu turno determina) factores de ordem cultural.

A cidade, fenómeno cultural por excelência – na medida em que a tradição nela fez cristalizar, por oposição, o encontro da "natureza" – funciona, neste contexto, como uma espécie de epítome (em microcosmos) deste paradigma topológico. E, em termos gerais, poderemos dizer que em Nobre é a partir da "cidade dos outros" (Paris, os "poentes de França" reconhecidos como "estrangeiros") que é pensável e pensado o "espaço do nós" (do eu). Em *Só*, o eu sente-se e sabe-se *exterior* ao nós: espacialmente, o exílio funciona como a metáfora do desencontro, da nostalgia, da "cisma" e da cisão do sujeito⁴. A linha de fronteira passa, então pela fronteira de um sujeito que tem de distinguir entre um tempo em que pertencia ao espaço interior (o do "nós") e um tempo em que, exilado, pertence ao espaço exterior (o dos "outros") e apenas pode saber-se revisitado pelos fantasmas scroogianos do passado (pela nostalgia do que perdeu) e do futuro (pelos anseios, sempre deceptivos, do que deseja: e teme).

Dizem Lotman e Uspensky (1975:43, trad. minha), a propósito da semantização cultural do espaço:

"O mecanismo da cultura é um mecanismo [*ustroistvo*] que transforma a esfera externa em interna, a desorganização em organização, os profanos em iniciados, os pecadores em justos, a entropia em informação. Em virtude do facto de que a cultura não vive apenas graças à oposição entre esfera interna e externa, mas também graças à passagem de um domínio a outro, não se limita a lutar contra o "caos" exterior, mas pelo contrário dele precisa, não se limita a aniquilá-lo, mas pelo contrário constantemente o cria".

Ora, é justamente este mecanismo que podemos encontrar tematizado na poesia de António Nobre – como, aliás, na de Cesário Verde, cuja

4 Para a questão do exílio, ver LOPES (1990) e MORÃO (1991).

experiência poética é sabido conflui em alguns dos elementos posteriormente tratados por Nobre. Em ambos, o reconhecimento do *caos* informativo, da potencial (e/ou efectiva) desorganização do sistema cultural, conformados na imagem, descrita ou "subscrita", da cidade torna-se assim, perceptivelmente, etapa necessária ao estabelecimento de um programa de *ordenação do mundo*, mesmo que esse mundo seja nostalgicamente entendido como inatingível: ou porque é o da infância (Nobre e Cesário), ou porque é o da constituição de uma história pessoal e social (por exemplo, Camões em Nobre e Cesário, ou Lisboa em Cesário) – num caso *mitificada* (em Nobre), noutro *transposta* (pela "vista de poeta" ou "visão de artista" cesária).

Neste sentido, a "entropia" citadina permite distinguir os contornos de um projecto de "organização informativa" axialmente centrado no sujeito e nas representações imaginárias que ele constitui. Isto é, a infância, o campo, o passado épico (também evocado por António Nobre) só podem representar *mecanismos culturais alternativos* porque o presente, a cidade e a idade adulta manifestam as incursões caóticas com que a entropia desestabiliza (e ao mesmo tempo modifica, reorganiza) o sistema cultural. Este facto significa ainda, em consequência, que, mais do que apenas "passadismo" (o "fantasma dos Natais passados" dickensiano), é possível também reconhecermos nos textos tanto de Cesário como de Nobre um "fantasma do futuro" que revisita presente e passado, reorganizando as suas dimensões e contornos e, sobretudo, colocando o sujeito *no centro dos vários descentramentos*, virtuais ou efectivos. A cidade é, topologicamente, um espaço privilegiado para a interrogação e manifestação desses descentramentos, face aos quais a posição do sujeito é ao mesmo tempo fixa – ele é componente axial – e flutuante: no espaço da cidade/presente, ele "vê" contornos do que só imaginariamente existe – mas, *desse modo*, existe.

Vejam agora alguns casos deste tipo de mecanismos, cuja complexidade é, a meu ver (e como já disse), fundadora da discursividade poética de Nobre e do entendimento que pratica do *cronótopo* e suas relações com o *sujeito*.

O texto de *Só* (profundamente alterado entre 1892, data da 1ª edição, e 1898, data da 2ª e última edição em vida do autor) abre com um poema em dísticos, intitulado "Memória", em cujo corpo, já na parte final, deparamos com o tema do *exílio*, assim enunciado como *programa* no texto (também ele programático) que é este poema: "Ouvi estes carmes que eu compus no exílio" (p. 20)⁵. Este programa encontra-se, por seu turno,

5 Edição utilizada: Porto, Liv. Civilização, 1983. Trata-se do texto da 2ª edição, como disse a última publicada em vida do autor. Todas as indicações de página remetem

determinado pela *orientação enunciativa* da fala em constituição: "Ouvi-os vós todos, meus bons Portugueses!" (p. 20). Deste modo, os "carnes" são compostos por um sujeito em cujo exílio parece residir a motivação poética fundamental, ao mesmo tempo que por ele se definem os contornos da oposição entre o lugar desse exílio e o lugar do lar (a Pátria, Portugal), bem como ainda entre o sujeito exilado, que fala ("eu compus"), e os que irão receber o texto composto ("ouvi... meus bons Portugueses!"). Este primeiro poema parece apresentar-se como *endereço*, em tradição que o "envoi" da balada medieval já instituíra – mas ao contrário: abrindo, e não fechando (como o "envoi"), ele apesar de tudo sumariza (o livro *Só*, mas também a vida de António/Anto), sintetiza, e endereça/envia o texto ao seu leitor privilegiado: de algum modo, uma nova versão do "Lusíada" – sujeito – "meus bons Portugueses". A condição estruturalmente destacada deste poema na obra *Só* explica também que a mitificação nele contida (a história do sujeito)⁶ seja efectuada quer ao nível da organização semântica do conteúdo quer ainda ao nível de um outro elemento paratextual que penso ser muitíssimo significativo. Refiro-me ao facto de todos os poemas de *Só* conterem, no seu final, a menção cronotópica do momento e local da sua composição. Encontramos, deste modo, um lugar/tempo privilegiado (Paris, 189...), cuja dominância é sem dúvida aspecto que julgo não ser demais sublinhar, mas também outros lugares/tempos (alguns exemplos ao acaso: Coimbra, 18...; Porto, 1888...; Colónia, 18...; Oceano Atlântico, 18...; Golfo da Biscaia, 18...;). Todos os textos: não, precisamente. O *único* texto que prescinde dessa situação de outro modo universal é "Memória", apresentando-se como um discurso "solto" dessas coordenadas espaço-temporais que historicizam e ancoram o sujeito no contexto do *particular*. A mitificação operada por este poema pode então dizer-se que ocorre também na (e é reflectida pela) "narcotização" dessas referências de espaço e tempo no que, constituindo caso único no livro, se torna tanto mais significativo.

Em "António", o poema seguinte, desenvolve Nobre uma experiência discursiva que ocorrerá também noutros poemas, em que dois textos tipograficamente distintos se ecoam, distinguem e respondem, constituindo dois espaços/tempos, dois cronótopos contrapontísticos que metaforicamente organizam a distinção e correlação entre entropia ou caos e informação: o presente parisiense do adulto (com o "Panthéon", o Bairro Latino) e o passado provinciano e luso do menino (com as "amas", o

para esta edição. Para uma discussão dos problemas de estabelecimento do texto de *Só*, veja-se MORÃO, 1991.

6 A este respeito veja-se BUESCU, 1983 e MORÃO, 1991.

"Moleiro", as "águas do monte", os "outros rapazes" furtando ninhos...). Já aqui encontramos a gradual construção da relação metonímica entre "António" e "Portugal", relação aliás de recorte romântico (lembramos a tripla relação garrettiana eu-Poeta/Camões/Portugal), e que surgirá de novo por exemplo no poema "Lusitânia no Bairro Latino".

Neste texto, com efeito, de novo aparece o "Lusíada", abrindo o poema: "... Só!/ Ai do Lusíada, coitado, coberto de pó,/ Que não ama, nem é amado [...]! (p. 35): a associação *exílio/sujeito/perda*, como vimos já patente em "Memória", é deste ponto de vista fundadora – é o exílio que, funcionando como consciencialização da perda, definirá a posição do sujeito sempre oscilando entre presente, por um lado, e passado/futuro, por outro. Por isso se entende a organização verbal e temporal do texto, entre um presente ("hoje", "vem de longe") e um passado ("tive uma Torre de leite", "Lá") que a pouco e pouco se interpenetram, de tal modo que a partir deste momento inicial o passado aparece, não apenas *evocado*, mas literalmente *con-vocado*: isto é, transmuta-se em vocativo apostrofado pelo sujeito ("ó choupos, ó luar, ó regas de Verão!", p. 37), dando lugar a uma actualização do *topos* literário do *ubi sunt*: "Que é feito de vocês? Onde estais, onde estais?" (p. 37).

Por isto se entende também a progressiva amplitude que o procedimento retórico da *acumulação* tem neste texto, tornada a pouco e pouco aquilo que Spitzer designou como "enumeração caótica", e que considerou como típica da lírica moderna. Esta *enumeração caótica* é, no entanto, também *elíptica*, no sentido em que permite detectar e acentuar a carga simbólica dos elementos enumerados: o passado invade o presente – Portugal, a província e a infância manifestam-se (fantasmaticamente) em Paris, na cidade e no mundo temporal dos adultos. Quase toda a primeira das três partes que constituem este belíssimo poema é, assim, constituída por uma longa revisitação, através dos procedimentos acumulativos e enumerativos, do *cronótopo* do "nós" (de que o sujeito se sabe exilado), a que se acede pela representação fantasmática de um espaço e de um tempo onde reside o sentido (em termos lotmanianos, a *informação*) – mas onde, e por essa mesma razão, residem também as fronteiras do não-sentido (isto é, do caos, da entropia informativa). Ao primeiro *cronótopo* corresponde, é claro, a província, portuguesa e passada, ao segundo corresponde a cidade, parisiense e presente.

Veja-se ainda como em "Purinha", por exemplo, se torna significativo que um dos vários títulos primitivamente encarados por Nobre fosse "Ideal d'um Parisiense", ao lado de "Ideal d'um Decadente" e "Ideal fim-de-século"... O paradigma esboçado por esta associação é, mais uma vez, significativo no que desenha de uma "evocação cronotópica" de um

passado (o título definitivo, "Purinha") a partir de um presente (os títulos postos de lado).

A representação fantasmática do espaço/tempo, assim conseguida, torna-se essencial para a compreensão do universo textual de *Só*, por exemplo em textos como "Canção da Felicidade – Ideal dum Parisiense", em que a felicidade é equacionada como um espaço rústico sempre conscientemente ilusório e nostálgico. O "Paris" do "Parisiense" é, pois, *subscrito* como o lugar da entropia que organiza a zona da informação – não admira, por isso, que ele nunca possa ser *descrito*.

"Fantasma" e "subscrição" constituem-se deste modo como suportes imaginários da atitude evocativa claramente presente ao longo do livro, e de que poderemos considerar paradigma o poema "Viagens na Minha Terra", em que o sujeito "jornadeia em fantasia" pelo seu passado português, para terminar: "Ó Portugal da minha infância,/ Não sei que és, amo-te a distância,/ Amo-te mais, quando estou só..." (p. 78). A "distância" é o que organiza linhas, espaços e fronteiras, distingue momentos, tempos e sentidos, recorta oposições e diferenças: ainda a infância/idade adulta, ou passado/presente, ou campo/cidade, que todas são formas da mesma. Esta atitude clarificar-se-á ainda no movimento também contrapontístico do duplo texto de "Poentes de França" ("Ó poentes de França! não vos amo não!", a que responde a "hora em que passam branquinhos moleiros/ Levando farinha pra cozer o pão") (p. 99). Com este grupo podem ainda ser relacionados textos como "Ao Canto do Lume", em que a cidade de Paris "ocorre" através de alguns elementos dispersos (Novembro, o spleen, Joseph, o wagon, as cervejarias do Quartier), a partir dos quais se acentua o carácter deceptivo "destas noites imortais" (p. 106), por oposição a outros momentos poéticos em que o fantasma do passado (e do futuro) emerge para dizer a sua diferença – como no soneto "Aqui, sobre estas águas cor de azeite", com a indicação de escrita "Canal da Mancha, 1891".

O que fazem afinal todos estes fantasmas de outros tempos revisitando o presente? Aquilo que Mr. Scrooge aprendeu, muito à sua custa: viver no presente é sempre viver no passado e no futuro. Mas também: viver na cidade é reenquadrar um espaço que, no início do século XX, é cada vez mais perdido – o campo. Mas também: viver no mundo (espaço/tempo) dos adultos é o que permite mitificar o menino que se foi, que não se foi. Em António Nobre, Paris é a metrópolis subscrita do vivendo-se, tensamente permitindo a nostalgia do evocado.

Referências

- BAKHTIN, M. M. (1987) – "Forms of time and of the chronotope in the novel", in *The Dialogic Imagination*, Univ. of Texas pr.
- BARATA SALGUEIRO, Teresa (1992) – *A Cidade em Portugal – Uma Geografia Urbana*, Porto, ed. Afrontamento.
- BUESCU, Helena Carvalhão (1983) – "Dois poetas da evocação: Cesário Verde e António Nobre", in *Colóquio-Letras*, 75, Setembro, 28-39.
- BUESCU, Helena Carvalhão (1990) – *Incidências do Olhar – Percepção e Representação*, Lisboa, ed. Caminho.
- LOPES, Oscar (1990) – *Cifras do Tempo*, Lisboa, Ed. Caminho.
- LOTMAN, Yuri e Boris USPENSKY (1975) – *Tipologia della Cultura*, Milán, Bompiani.
- MORÃO, Paula (1991) – *O Só de António Nobre – Uma Leitura do Nome*, Lisboa, Ed. Caminho.
- NOBRE, António (1983) – *Só*, introdução de Agustina Bessa-Luís, Porto, Livraria Civilização Editora (reproduz o texto da 2ª edição, de 1898).
- SEIXO, Maria Alzira (1989) – "A Poética da Cidade na composição do romance", in AA. VV., *O Imaginário da Cidade – Cidade Real/Cidade Imaginária*, Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian.

SOMMAIRE

Cet essai soutient que, s'il y a des cas où la *ville* est une représentation directement donnée, par exemple par le biais de la description, il y en a d'autres où elle, bien qu'absente en tant que représentation, a une présence fondatrice comme *motivation* du discours, comme *fantôme souscrit* à ce qui est effectivement décrit: ceci est le cas de la poésie de António Nobre.

En prenant comme point d'appui les thèses de la sémiotique de la culture de l'école de Tartu, le présent essai analyse l'opposition entre *ville* et *campagne* dans la poésie de Nobre, et essaye de montrer comment cette pensée chronotopique permet de placer, dans une réflexion sur les espaces, un raisonnement sur les temps.

REPENSAR A CIDADE FACE A NOVOS DESAFIOS

Teresa Barata Salgueiro

"Kublai Kan verificara que as cidades de Marco Polo eram todas parecidas, como se a paisagem de uma para a outra não implicasse uma viagem mas sim uma troca de elementos".

Italo Calvino

A apropriação humana do espaço

Pensem em três cidades em que se fala o português, algo parecidas, mas muito diferentes: Maputo, São Paulo e Lisboa.

Na primeira salienta-se o contraste entre a cidade planeada, regular, de tipo britânico, e os bairros de caniço que a cercam; forte pressão centrípeta das populações fugidas à guerra e profundo desajuste entre o quadro construído e o seu uso. Palco de contínuo e intenso movimento pedestre, a cidade impressiona pela importância dos vendedores de quantias exíguas nos mercados improvisados, nas ruas e praças.

São Paulo, enorme em extensão é mais espontânea no crescimento, parece feita para o automóvel à imagem norte-americana, fragmentada, cheia de vias rápidas, viadutos e betão, onde a verticalização especulativa actuou por todo o lado. Cidade de bairros (o japonês, o Bixiga dos italia-

nos, o dos Jardins, o de Tira-Dentes) diferenciados pela origem ou pelo estatuto social dos habitantes, em que o centro tradicional já não é, substituído em parte pela nova "city" da Avenida Paulista, por outros centros de negócios mais dispersos, e em parte também pelo passeio tranquilo nos "shoppings" ou pelo convívio nos clubes seleccionados.

Já Lisboa é uma cidade mediterrânica, histórica e adaptada ao sítio que se fez metrópole segregada.

Diferentes no número dos habitantes, nas formas, nas actividades da população e no seu potencial económico, mas todas cidades. O que nos faz designar de cidade um determinado núcleo de povoamento?

Há a cidade vivida pelos habitantes, a cidade procurada pelos turistas, a cidade-problema dos políticos e dos técnicos, a fonte de negócios para os agentes económicos, a cidade imaginada pelo urbanista como uma forma bela e eficaz, a cidade sonhada pelo imigrante como um mundo de liberdade e de esperança, a cidade das utopias, projecção duma sociedade ideal que através da urbe se pretende construir, e a cidade do quotidiano com as suas exaltações e misérias. Provavelmente há tantas noções de cidade quantos os sujeitos, tantas definições quanto os interesses ou formação dos seus autores.

Na Geografia, a cidade é no geral encarada como um tipo de povoamento, um núcleo grande¹ no qual os activos agrícolas não são predominantes; trata-se de uma forma de organização espacial baseada na concentração de pessoas e bens em pontos centrais para a região que servem. A cidade é um *dado social*, a reunião de gente, ou *socio-económico* porque as pessoas estão envolvidas em práticas que produzem valor e consomem, mas é também uma *forma espacial* que serve de suporte às funções inerentes à concentração, desde a habitação às manifestações culturais, das fábricas aos transportes. Podemos destacar, portanto, a *concentração*, a *centralidade*, os *serviços* e a *forma*. Alguns destes parâmetros estão a ser postos em questão pelos novos desenvolvimentos da técnica das comunicações, como veremos adiante.

A reunião de gente potencia, por um lado, a diferenciação e a especialização dos indivíduos e, por outro, os contactos que, por sua vez, propiciam a inovação. Por isso, nas cidades encontra-se um maior leque de actividades, a gama variada dos serviços, as formas superiores de cultura. Alteram-se os mecanismos de controlo social que permitem o anonimato e fazem da cidade um espaço de liberdade, de direitos e de

1 Não nos deteremos sobre o problema do quanto grande, i.e., do limiar mínimo para designar um núcleo por cidade porque é uma discussão quase sem fim. De facto este limiar é relativo, varia no tempo e no espaço, mas em cada quadro regional as cidades são os lugares maiores.

oportunidades acrescidas. Mas ela é também um espaço de inquietação e de exclusão devido à competição entre os indivíduos e pelo uso do território. Mas a concentração de pessoas determina e, em larga medida, é consequência das actividades. A aglomeração num lugar gera depois economias devido às vantagens que pessoas e actividades tiram do facto de operar próximas. Deste modo, estes lugares tenderão a crescer mais do que os territórios onde não haja concentração e, que por isso, não são capazes de gerar aquelas economias.

A questão da centralidade é chave na organização do espaço e mostra a vontade de ultrapassar o constrangimento posto pela distância às acções humanas, mudando em resultado do progresso nas comunicações e nos sistemas produtivos. Os cruzamentos das vias de transporte e os contactos entre regiões diferentes foram sempre propícios ao desenvolvimento de cidades que, sendo uma forma de concentração, pressupõem uma intensa vida de relação traduzida em contactos e trocas materializadas em fluxos que cruzam o território urbano e o ligam a outros espaços, carreando para ele e distribuindo no exterior pessoas, informações e bens.

A cidade materializa-se através duma forma peculiar que é uma das componentes mais fortes das paisagens. Por isso, as cidades distinguem-se pelas características do sítio, pela maior variedade dos seus edifícios, pelo crescimento em altura, pela presença de monumentos. O conjunto edificado contribui largamente para caracterizar uma cidade, para a imagem que dela guardamos. Durante muito tempo as cidades diferenciavam-se umas das outras pelas características das suas construções que mostravam os materiais existentes, as condições locais do clima, as crenças, a estrutura de poder e as técnicas da sociedade que as edificaram.

Orlando Ribeiro destaca o *facto único* como característica das cidades grandes pois nelas "tudo é diverso ou resulta de combinações que não se repetem, tal a variedade dos seus elementos"². A internacionalização das relações económicas e das técnicas de construção e dos estilos contribuíram para esbater muitas peculiaridades das cidades tornadas morfologicamente mais semelhantes, o que permite considerar no século XX um período de "europeização do urbanismo a que se sucede um outro de americanização" (Beaujeu-Garnier).

A forma urbana representa um estágio muito avançado de transformação da natureza, o mais artificial, onde até os jardins são construídos, mas como produto social que é transporta os objectivos, os ideais, e os conflitos que atravessam a sociedade.

A cidade é produzida e apropriada ao mesmo tempo porque é o quadro de vida das práticas quotidianas, e portanto a vivência social que se faz através do uso do espaço implica sempre a sua transformação em novas realidades. Mas, a avaliação das formas urbanas não é apenas funcional ou económica é também simbólica porque através delas os indivíduos e os grupos se identificam com o território que ocupam. Espaços e construções tornam-se significantes, adquirem um sentido que ultrapassa o seu valor intrínseco e remete para a história do grupo e para a memória colectiva, para além de serem referentes espaciais que ajudam à definição e à apropriação do território.

Para os indivíduos a cidade é pontuada por referências, (edifícios, praças, lojas), elementos, estudados entre outros por K. Lynch, que se articulam com sentido no mapa mental que possuímos e sem o qual não saberíamos usar a cidade. Essa imagem não se limita a um retrato complexo que integra aspectos morfológicos, funcionais e estéticos, pois está cheia de conotações simbólicas e informa as decisões espaciais que as pessoas tomam, seja a escolha de um caminho, de um sítio para morar, para fazer compras ou para passear.

A identificação a nível individual com o território aumentou com a mercantilização do espaço que fez dos sítios que se frequenta, ou onde se consome, símbolos de estatuto social. Efectivamente, com o desenvolvimento do capitalismo industrial a identificação social passou a basear-se nos bens que cada um possui, nos sinais exteriores que mostra. Rapidamente este mecanismo se estendeu *dos bens aos sítios* e portanto passou a ser quase tão importante o que se consome como *onde* se consome: o bairro onde se vive, os lugares onde se passam férias.

A identificação colectiva de um grupo com o território que ocupa é sedimentada pela história do grupo na sua relação com aquele espaço e perpetuado pela memória avivada pelas referências espaciais significantes e por monumentos de vários tipos que evocam momentos de um passado que faz o presente. É por isso que vemos grupos de cidadãos protestar quando o poder político ou económico quer derrubar um arvore centenária ou um edifício, alterar o perfil duma rua ou densificar um espaço de fruição colectiva.

Com a transformação rápida e extensa do quadro de vida perdem-se certas práticas espaciais e muitas referências enraizadoras num processo crescente de des-territorialização. Nasce então a preocupação com a conservação de "testemunhos". A salvaguarda do património é um facto relativamente novo mas que conheceu uma importante evolução no seu conteúdo e práticas revelando a consciencialização crescente para a amplitude e consequências daquele processo.

Desafios e Tendências

Existem cidades há cerca de 5500 anos, mas foi nos dois últimos séculos, com a Revolução Industrial e o desenvolvimento dos transportes de massa, que se formaram as aglomerações humanas gigantes com vários milhões de habitantes, que o urbano se tornou quadro de vida para cerca de metade da população mundial e para a grande maioria da dos países industrializados. Em termos de estilos de vida, a importância da urbanização transcende as fronteiras da cidade e o número de cidadãos pelo que se pode afirmar que vivemos num mundo urbanizado. Para muitos, a cidade tornou-se mesmo o mundo no sentido em que a consciência do mundo é obtida através da do lugar, daquilo que é próximo, como diz M. Santos, e assim ela é fonte de realização mas também de problemas.

Se a urbanização é concentração, a mudança é outro vector concomitante com o seu progresso. Os objectivos sociais e as técnicas mudam no tempo o que leva à transformação das urbes, formas socialmente produzidas. Assim, em cada momento as cidades possuem um conjunto de formas herdadas, aquelas que vêm de períodos anteriores e continuam a ser utilizadas, e formas novas, muitas das quais em substituição das anteriores. A velocidade de substituição dos tecidos herdados tende a aumentar, tanto mais quanto o crescimento demográfico e económico e o mercado fazem do solo urbano um bem escasso. Enquanto a horizontalidade no crescimento urbano leva à conversão urbana dos territórios periféricos, portanto, a um aumento em superfície, a verticalização actua nos tecidos pré-existentes por substituição. Processo muito activo na área do Marquês de Pombal-Avenidas Novas em Lisboa, onde expulsa residentes para consolidar o centro terciário da aglomeração metropolitana, desenvolveu-se muito rapidamente em São Paulo, onde edifícios com escassas duas dezenas de anos são substituídos por imóveis mais altos, destinados com frequência a albergar apartamentos e não apenas serviços, a ponto de em poucas décadas ter produzido uma cidade nova de tipo norte americano.

As mudanças são cada vez mais rápidas e nelas assume um importante papel a tecnologia (no sentido dado por Sjoberg de conjunto de técnicas e de conhecimentos) ao determinar alterações na produção, nos transportes e na transmissão da informação. O encurtamento das distâncias e a facilidade de comunicações característicos da "Era Informacional" (Castells) propiciam uma profunda reestruturação do sistema produtivo que caminha a par com uma nova etapa no processo de internacionalização, a globalização, e fazem reduzir o interesse pela concentração a ponto de, teoricamente, se poder encarar o fim do ciclo da concentração maciça iniciada com a Revolução Industrial.

De modo idêntico, a centralidade ganhou novos contornos e libertou-se da posição geométrica central, para se avaliar em termos de facilidades de acesso e estacionamento, ou de prestígio.

Alguns estudos sobre a evolução demográfica nos anos 70 e 80 detectaram maior crescimento das áreas não urbanas ou mesmo das pequenas regiões urbanas do que das grandes áreas metropolitanas e, dentro destas, o declínio da cidade centro em face do crescimento acentuado de periferias cada vez mais distantes. Surgiram então as expressões de "*contra-urbanização*" e "*desurbanização*"³ e os detractores da cidade viram nisso sinais do fim das cidades, ou, pelo menos, do modelo de aglomeração compacta que nos habituámos a associar à cidade.

Efectivamente, as grandes metrópoles estão a tornar-se demasiado caras quer para as actividades económicas, quer mesmo para as pessoas que passam demasiado tempo nos transportes, sofrem de "*stress*" devido ao ritmo de vida acelerado, ao ambiente desumanizado e à crescente insegurança. Mas, se estes problemas permanecem, as tendências demográfico-espaciais não se continuaram nos anos 90 pelo que não é possível inferir daí um sentido único para a evolução urbana, muito menos em direcção à redução da sua concentração. Antes pelo contrário, hoje notam-se tendências contraditórias de *concentração e de descentralização*, processos socio-espaciais de *crescimento e de declínio*, e a emergência de uma maior diversidade de configurações espaciais devido à maior liberdade na selecção das localizações, em paralelo com processos antagónicos de *globalização*, *homogeneizadores*, e de *diferenciação* local. O resultado é o aumento da diversidade mas também a amplificação das desigualdades em todos os níveis, no local, entre cidades e regiões.

O transporte próprio e a redução dos horários de trabalho permitem aumentar a distância ao emprego, por isso a vulgarização do automóvel anda associada aos extensos subúrbios de moradias, à distribuição de cidadãos na periferia rural, e ainda, ao crescimento de residências secundárias a maiores distâncias, numa ocupação menos densa do território.

A reestruturação económica baseada nas novas tecnologias possibilita também um padrão mais disperso de ocupação do território e fala-se então de industrialização e urbanização difusa⁴ mas, ao mesmo tempo, determina uma centralização crescente das actividades de controlo e de decisão nos centros das cidades grandes como nota Sassen. Por um lado, a segmentação espacial do processo produtivo leva à realização das diferentes tarefas que o compõem em lugares geograficamente distintos,

3 B. Berry, Champion, V. der Kaa, entre muitos outros.

4 Temos bons exemplos nos distritos de Aveiro, Braga e Leiria.

cidade ou zona rural, centro ou periferia, em aglomeração ou de forma difusa. Por outro lado, emergem as cidades globais, aquelas cujo poder de controlo se estende à escala mundial ou quase, por efeito das instituições que acolhem.

No que toca ao binómio crescimento/ declínio, a crise económica do início dos anos 70 e os modelos adoptados para a ultrapassar que privilegiavam o reforço da competição e o avanço económico à custa do social, determinaram o abandono de políticas com vista ao desenvolvimento equilibrado do território tendo-se acentuado a distância entre regiões em crise e regiões em desenvolvimento. Acentuam-se as clivagens entre áreas de produção moderna e de serviços sofisticados por um lado, e lugares de produção rotineira e repetitiva sem apelo a qualificação, por outro. Assiste-se à extensão das áreas marginalizadas, seja de antigas regiões industriais que perderam competitividade, seja das periferias que continuam longe dos novos sistemas de transporte ou comunicação, seja daquelas atravessadas por eles sem nada beneficiarem com isso devido ao efeito de tunel. Em contrapartida, crescem as possibilidades de pequenas cidades próximas de áreas metropolitanas com sucesso, que ganham com a descentralização de actividades a partir destas, ou daquelas que desenvolvem laços de cooperação constituindo espaços territorializados com forte competitividade.

Dentro das áreas metropolitanas, estas tendências de crescimento e declínio, de centralização e descentralização, também se fazem sentir através do abandono de muitos núcleos centrais por residentes e comércio de qualidade, da degradação de imóveis habitacionais e de zonas industriais, em simultâneo com a ocupação maior e mais diversificada das periferias. Nas cidades-centro há crescentes contrastes entre bairros ou pontos revalorizados e aqueles em processo de marginalização, tal como na periferia se distinguem várias coroas e eixos.

A ocupação periférica não se faz apenas com residências, segundo o modelo "clássico" de subúrbios dormitórios, nem com indústrias pesadas, mas com toda a diversidade das actividades urbanas. Aparecem novas indústrias de ponta, por vezes instaladas na proximidade de institutos de pesquisa e universidades em pólos tecnológicos, escritórios e serviços de todos os tipos com a diversidade de padrões que os caracteriza, as grandes superfícies comerciais capazes de oferecer a qualidade e a variedade características do centro da cidade. É também na periferia extensa que se encontram ambientes de melhor qualidade, áreas verdes de recreio, parques de diversões e residências secundárias, tudo num padrão bastante disperso, eventualmente em núcleos conectados por redes de auto-estradas e telecomunicações e, menos vezes, também, por transportes

rápidos de massa. Padrão disperso de usos em áreas muito vastas com frequência cavalgando várias divisões administrativas que fazem perder à cidade uma das suas individualidades primeiras, a administrativa, e leva Knox a chamar-lhes, por isso, cidades furtivas, de fronteiras ("*edge cities*").

Nas áreas centrais a requalificação substituiu a renovação, seja pela produção de habitação de qualidade para as novas burguesias desejosas de viver perto do emprego central e de sítios "onde as coisas acontecem", seja pela produção de novos espaços de lazer ou de escritórios de qualidade – os megacomplexos de uso misto – em substituição de zonas industriais e portuárias que a reestruturação económica tornou obsoletas, ou mesmo de habitação degradada. Estes processos que envolvem com muito mais frequência do que no passado, a reabilitação de edifícios e conjuntos herdados, estão a trazer para o centro populações de recursos económicos elevados que disputam os benefícios da centralidade aos marginalizados pelo crescimento económico, também eles mais numerosos.

Efectivamente, o aumento das *desigualdades* não se limita ao território, encontra-se também na sociedade onde a polarização se tem agravado devido à contracção dos estratos médios, à emergência de novos grupos burgueses de topo e ao engrossar dos estratos baixos, designadamente dos excluídos e novos pobres.

A exclusão social abrange jovens à procura do primeiro emprego, desempregados de longa duração, imigrantes estrangeiros e idosos, muitos dos quais se encontram abaixo dos limiares de pobreza. É o reverso da reestruturação económica, e resulta da não correspondência entre as qualificações das pessoas e as requeridas pelo mercado de trabalho, por um lado, da retracção do Estado providência, por outro, embora os dois se reforcem nos seus efeitos.

Muitos dos desempregados de longa duração perderam o seu posto de trabalho devido ao encerramento da empresa ou à sua reconversão, e para grande número a hipótese de encontrar novo emprego é remota devido à desqualificação do seu saber-fazer face às novas procuras no mercado.

Nos imigrantes recém-chegados há muitas diferenças entre cidades, pois enquanto na Europa e América do Norte o êxodo rural está praticamente encerrado e os imigrantes são estrangeiros e cada vez mais provinidos de países do Terceiro Mundo, já nas cidades deste os rurais misturam-se com estrangeiros e grande parte são deslocados por guerras ou cataclismos naturais.

A pobreza e a marginalidade social não são exclusivas das áreas urbanas mas é aqui que assumem maior visibilidade porque as oportunidades

de subsistência, mesmo que nos limites, são maiores, contribuindo para o reforço da diversidade cultural que sempre foi apanágio das metrópoles, mas também para o acentuar da polarização e a formação daquilo a que Castells chama a cidade dual. A dualização da cidade é acompanhada da sua penetração por formas até então características das cidades do Terceiro Mundo: pessoas a pedir esmola ou "guardadores de viaturas" (em Lisboa como no Maputo), pessoas sem abrigo que se estendem nos bancos dos jardins, nos umbrais das portas dos bancos (suprema ironia!) e das lojas do centro, todavia mais quente e protegido, nas estações de transporte quando possível, tornando dolorosamente presentes em todas as grandes metrópoles as imagens dos "meninos do Rio", barracas e outras formas "*substandard*" de alojamento.

A própria economia é penetrada pela dualização e à economia formal contrapõe-se a pujança duma economia informal, também ela muito variada desde a proliferação de negócios ilícitos com destaque para o narco-tráfico, à exploração de mão de obra imigrante ou abaixo da idade legal de trabalho (coreanos em São Paulo, mexicanos e asiáticos nas "*sweat-shops*" do têxtil nos Estados Unidos, portugueses na indústria de construção alemã, africanos na indústria de construção em Lisboa), à proliferação de actividades não taxadas por conta própria, ou à importância do comércio ambulante que veicula uma parte substancial das mercadorias transaccionadas no Maputo ou em cidades do Leste europeu, que domina a paisagem das ruas e praças do centro de São Paulo ou do Rio de Janeiro.

Dos imensos vendedores de pouca quantidade de mercadoria no chão das ruas de Moscovo ou do Maputo aos carrinhos dos vendedores de Hong Kong ou do Rio, aos mercados de artigos exóticos ou "antigos" de Nova Iorque ou Londres, nas ruas das grandes cidades encontra-se uma pujante e variada oferta que vai dos bens alimentares ao artesanato urbano, dos produtos industriais locais a artigos importados, que canaliza pequenas produções familiares ou saída das fábricas, artigos roubados ou adquiridos.

Finalmente, e como ponto de chegada de alguns aspectos que anteriormente referimos, a questão da articulação entre o local e o global, a acção homogeneizadora do global como uma rasoira que torna o mundo todo semelhante e a formação das especificidades locais.

Os novos processos de produção e distribuição de bens, e principalmente de difusão de ideias e de informações, levaram muito mais longe do que nos estilos arquitectónicos anteriormente referidos a tendência para a uniformização. Das paisagens construídas ela atinge os comportamentos e os valores, penetra no espaço vivido e, com isto, agrava-se o

conflito "entre um espaço local, espaço vivido por todos os vizinhos, e um espaço global, habitado por um processo racionalizador e um conteúdo ideológico de origem distante e que chegam a cada lugar com os objectos e as normas estabelecidas para servi-los"⁵.

No comércio reside talvez um dos elementos que mais fortemente contribui para tornar semelhantes todas as cidades através da venda dos mesmos artigos das mesmas marcas, nos mesmos ambientes, criando uma paisagem idêntica. São cadeias de lojas, de hotéis ou de restaurantes que nos fazem sentir sempre em casa, num ambiente conhecido mesmo que percorridos muitos quilómetros. A instituição desta uniformidade global des-territorializa o local e re-territorializa-o com elementos globais homogeneizadores pois que o esvaziamento do espaço por efeito da globalização permite o seu enchimento por objectos outros, idênticos em todos os lugares e portadores da cultura global homogênea. Perdem-se portanto muitas das referências específicas locais, o que provoca a sensação de desenraizamento, mas generalizam-se hábitos, padrões de consumo e valores.

Embora contribuam para a uniformização dos espaços e dos estilos de vida, as estratégias, que incidem no mundo como se ele fosse a tal "aldeia global" de que falava Tofler, exploram as vantagens comparativas dos lugares e têm como efeito o agravamento das disparidades. Pequenas "nuances" diferenciadoras em termos de salários, de qualificações, de nível de consumo, de serviços disponíveis são valorizadas nas escolhas para localização de tal ou tal investimento e, como tal, potencializadas.

A maior mobilidade dos investimentos acentua a competição entre os lugares que procuram oferecer condições favoráveis à sua captação investindo em infraestruturas, na valorização dos seus recursos humanos e patrimoniais, desde o seu património natural ou histórico, à doçura do clima, ou a elevada qualificação da sua gente.

A valorização do local aparece quase como uma condição de sobrevivência dos lugares. Em termos económicos, visa potenciar a sua atratividade para o investimento, para a residência, para o turismo. Em termos sociais, o regresso ao local pode ser visto como a procura duma identidade numa sociedade consumerista pautada por hábitos e padrões de consumo bastante homogeneizadores, e pela profunda crise dos valores que caracteriza o nosso tempo.

A promoção de eventos internacionais (Jogos, Feiras, Exposições variadas) tem a vantagem de chamar a atenção da comunidade internacional para o lugar (fá-lo aparecer no mapa) e de ao mesmo tempo servir

5 Milton Santos, 1994:18.

de alibi para profundos investimentos/ transformações da sua paisagem pela melhoria das redes de acessibilidade, pela substituição e aproveitamento de zonas degradadas industriais ou portuárias, pela construção de habitações, edifícios de escritórios, novas zonas de diversões. Expulsa residentes, cria novas centralidades e novas referências, novas Geografias no território urbano.

Como em todos os continentes os governos das cidades estão empenhados em ações do mesmo tipo, produzem-se espaços com características especiais (tecnopolos, cidades de ócio, centros financeiros, etc.) que acabam por oferecer produtos semelhantes nos vários sítios o que também contribui para a procura de diferenciações mais finas, cada vez mais centradas no capital humano, no nível de educação e de formação.

Num mundo mais pequeno, mais semelhante, é na rica diversidade das pessoas e do seu conhecimento que reside ainda a maior vantagem dos lugares.

Bibliografia

- BAUDRILLARD, J. (1991) – *A Sociedade de Consumo*. Lisboa, Edições 70.
- BERRY, B. (1976) – *Urbanization and Counterurbanization*. Beverly Hills, Sage Publ.
- CALVINO, I. (1962) – *As Cidades Invisíveis*. Lisboa, Teorema (2ª ed. 1994).
- CASTELLS, M. (1991) – *The Informational City*. Oxford, Blackwell (1ª ed. 1989).
- CHAMPION, A. (ed.), (1989) – *Counterurbanization, the changing face of nature of population deconcentration*. Londres, E. Arnold.
- HARVEY, D. (1989) – *The condition of Postmodernity. An enquiry into the origins of cultural change*. Oxford, Blackwell.
- HENDERSEN, J. e Castells, M. (eds.), (1987) – *Global Restructuring and Territorial Development*. Londres, Sage Publ.
- KNOX, P. (1993) – *The restless urban landscape*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- LEFEBVRE, H. (1981) – *La Production de l'espace*. Paris, Anthropos (1ª edição 1974).
- LYNCH, K. (1960) – *The Image of the City*. Cambridge, Mass., MIT Press.
- RIBEIRO, O. (1994) – "A cidade ibérica no mundo. Achegas para um estudo comparativo" em *Opúsculos Geográficos*, Vol. V. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 500-515.
- SALGUEIRO, T. Barata (1992) – "O mundo está cada vez mais pequeno", *Actas do I Congresso da Geografia Portuguesa*, Lisboa, Associação Portuguesa de Geógrafos.

- SALGUEIRO, T. Barata (1992) – *A cidade em Portugal. Uma Geografia Urbana*. Porto. Afrontamento.
- SANTOS, M. (1989) – *Espace et Méthode*. Paris, Publisud.
- SANTOS, M. e out. (coord.)(1994), *Território, Globalização e Frangmentação*. São Paulo. Hucitec e Ampur.
- SASSEN, S. (1991) – *The Global City. New York, London, Tokyo*. Princeton, N.J, Princeton University Press.

ABSTRACT

We start with the question of city definition and we present the concept as it is normally accepted in geography. That means focusing in concentration, centrality and services, besides the fact that the city is a social-economic process and a spatial form. The first component however raises the question of territorial appropriation and identification of space by users.

Urbanization implies transformation, thus in the second part we refer to the most important components of the urban change. They run between opposite trends that almost enable the prêdiction of the future for the cityscapes, once they are concentration and decentralization, growth and decline, global homogeneity and place differentiation. We look at them through the modifications they have in the urban land or in the social structure.

A CIDADE DOS HOMENS. *Polis*: educação e democracia

José Trindade Santos

Ao António Henrique,
com quem aprendi a questionar a História

Da Cidade à polis

Como facto político, nas suas dimensões sincrónica ou diacrónica; a cidade é uma entidade complexa, resultante da convergência de dois factores de natureza distinta: os homens de cuja reunião é consequência e o espaço territorial em que radica. Desta convergência decorre a multiplicidade de perspectivas pelas quais pode ser encarada: como criação humana – forma superior de actualização das potencialidades da espécie dominante no planeta; como estrutura física – organização explicável pelos princípios que a fundam e as finalidades que realiza.

Em qualquer destas vertentes, a cidade é produto de, e simultaneamente supera, a mais radical das contradições: a mesma lógica que estabelece a identidade dos que acolhe em si determina a diferença dos que exclui.

Num outro plano será a exigência de defesa dos que aceita no seu seio a fazer dela a última criação de uma natureza em constante actualização através da renovação dos entes que a integram (este é o sentido mais forte da caracterização aristotélica do homem como animal político *por*

natureza: Pol. I 2, 1252 b31-1253 a3). E é assim que, de Çatal-Hayük até hoje, ao longo de oito milénios, a cidade tem vindo a configurar o progresso da Humanidade, executando o desígnio do organismo que idealmente a sustenta.

Recentemente, contudo, têm vindo a tornar-se evidentes sinais que anunciam a ruptura deste equilíbrio. Por um lado porque, alargada às dimensões do planeta, a cidade "dos iguais" oblitera o limite definidor da diferença que a suporta (vide E. Balibar, *Les frontières de la démocratie*, Paris, 1992, "La perte de la citoyenneté"); por outro, por esse desproporcionado crescimento acabar por pôr em risco a própria natureza que a instituiu.

Poderão estes factos ser consequência do desvanecimento do sonho do progresso tecnológico, em que, na segunda metade deste milénio, a Humanidade tem vivido embalada. Desvanecimento provocado pela evidência das limitações desse progresso, devida tanto aos condicionalismos económicos que ditam a sua viabilização, quanto à exigência de progresso moral que o deve acompanhar.

Este inesperado obstáculo à "fuga para a frente" que tem caracterizado a vida das sociedades modernas vem confirmar os temores dos Gregos, para quem a cidade não podia crescer até um ponto em que os cidadãos se não conhecessem todos. Como seriam então capazes de se distinguir dos "outros"?

Talvez por isso, na época em que já não há "outros", seja oportuno que a cidade se reveja nas suas raízes. Poderá assim repensar a história, tantas vezes já ouvida, desse momento de emergência da consciência política que foi a *polis* clássica.

A cidade pode ser definida como uma apropriação do espaço territorial, capaz de eleger o seu modo de produção. A *polis*, cidade-estado grega, é uma comunidade com governo autónomo, controlando territórios em geral menos densamente povoados. Caracteriza-se pela concentração dos homens e das riquezas no centro de decisão que rege a divisão do espaço urbano: de um lado, a extensão dominada, de onde é retirada provisão e subsistência; do outro, o foco em que coexistem os poderes – político, religioso, administrativo – com as formas de actividade produtiva: comércio, indústrias. Como sociedade global é susceptível de suportar regimes políticos muito diversos: por exemplo, oligarquia, aristocracia, democracia. Todavia, encontra a sua própria razão de ser no facto de se constituir como resistência ao poder monárquico.

Para uma adequada compreensão da *polis* é oportuno notar alguns aspectos que a distinguem do que hoje é uma cidade. Para isso teremos de nos concentrar na sua evolução histórica, particularmente ao longo do séc. V a. C. Esse é o período de introdução de um conjunto de inovações

que irão condicionar a civilização ocidental, inovações associadas às concepções em que irá assentar a prática política actual. Todavia, embora essas concepções se achem na origem das actuais nem por isso se podem confundir com elas. O facto explica-se pela circunstância de as próprias palavras com que traduzimos os termos gregos não significarem para nós, hoje, aquilo que significavam para os Gregos (p. ex., *polis* não é exactamente "cidade", como se verá; *nomos* não "significa" 'lei', etc., embora estes sejam os termos que correctamente os traduzem). Por este motivo, a persistência de traços Gregos em muitas das concepções actuais, fora do contexto original, torna invisível o profundo vínculo que une a cidade Grega à gradual fixação da prática política, nos contornos com que hoje nos é familiar.

Esta dificuldade reflecte a tendência idealista para encarar a *polis* como uma criação do espírito Grego, sem a complementar pela perspectiva inversa, pela qual é afinal o homem Grego – o cidadão, *politês* – que é uma criação da cidade¹.

Nesse sentido, este texto cumpre duas finalidades, a primeira será seguir a evolução de que resultará a perfeita afirmação da *polis*, iluminando os momentos que me parecem decisivos para a formação do cidadão Grego; e a segunda, mostrar como podemos compreender essa evolução, por um lado, através do pensamento político dos sofistas; por outro, do de Platão e Aristóteles, que, colocando-se no seu termo, lhe questionam o sentido. Para tal, começarei por esclarecer alguns conceitos genéricos, para esboçar uma breve evolução da *polis* até ao séc. IV, enumerando depois as suas principais conquistas e passando por fim ao enquadramento do pensamento político de Platão e Aristóteles.

Polis e cidadania

Na *polis* o poder político reside nos cidadãos² – distintos das mulheres (cuja cidadania só lhes é reconhecida indirectamente pela filiação

1 Como numerosos textos nos mostram, mas, mais claramente que todos, Simónides: "A cidade é mestra dos homens" (frg. 53 Diels). Excepção a este hábito generalizado são os capítulos dedicados à *polis* por Lewis Mumford em *The City in History*, London, 1961, 142-238.

2 Para a compreensão da noção de 'cidadão', vide Arist. *Pol.* III 1, 1275 a1-23, especialmente 22-23: "Um cidadão no sentido mais forte define-se por nenhum outro critério que não seja o de um homem que participa nas funções judiciais e nas funções públicas em geral". Serão relevantes para uma compreensão desta noção os primeiro quatro capítulos do livro III, conducentes à conclusão provisória, formulada em III 13, 1283 b42-43: "... cidadão é, de modo geral, aquele que participa sucessivamente no direito de governar e de ser governado". Sobre a noção de 'cidadão', vide L. Canfora, "O cidadão", in *O Homem Grego*, J.-P. Vernant (dir.), Lisboa, 1994, 103-130.

paterna³), dos estrangeiros, servos e escravos –, bem como nas instituições que os congregam e nas personalidades que as comandam, quando as há. Ao longo do tempo as relações entre as partes do todo oscilam entre dois pólos: o da guerra civil (*stasis*) e o da concórdia (*homonoia*). É significativo notar que, embora a situação de guerra interna seja relativamente rara, o contrapolente estado de paz entre os cidadãos, embora naturalmente menos documentado, parece ainda menos frequente.

Outro aspecto relevante será o de que os cidadãos não podem ser considerados indivíduos, no nosso sentido do termo, pois toda a sua razão de ser lhes vem das suas ligações, sobretudo de sangue, aos diversos centros comunitários englobantes, o mais alargado dos quais será a própria cidade. Nunca será demais insistir neste traço profundo, reflectido em observações tão conhecidas que se tornaram banais (como a anedota de Heródoto, pela qual os Gregos reconhecem a lei como o único senhor – *Hist.* VII 104; cf. III 38; Píndaro 169 Snell –; ou a definição aristotélica do homem como animal político: *Pol.* I 2, 1253 a3, III 6, 1278 b19; *Ét. Nic.* I 5, 1097 b11 passim), que, como cidadãos, nos torna tão diferentes dos Gregos⁴.

A cidadania consiste, portanto, numa, para nós, complicada, coexistência de direitos e deveres, estes últimos condensados no exercício, público e privado, da piedade (que associaríamos hoje à 'religião', mas que se apresenta na Grécia integrada em todo um conjunto de implicações político-culturais), e das actividades política, administrativa, militar e económica. Mas, o que é essencial e paradigmático na *polis* é a completa submissão deste complexo à lei (*nomos*), que rege todas as formas de vida e de expressão do cidadão⁵.

3 Para Atenas, vide Varrão, citado por Agostinho de Hipona, *A cidade de Deus* XVIII 9. É estranho que esta situação se não altere após a lei, proposta por Péricles, em 451, que limita a cidadania aos filhos de pai e mãe Atenienses (Arist., *Const. Aten.* XXVI; Plutarco, *Péricles* XXXVII).

4 A clareza da distinção entre as parcialmente coincidentes noções de "estado", "nação" e "pátria", segue linhas diversas na Grécia antiga. Enquanto o estado é nitidamente a *polis*, a nação serão todos "os Gregos". Por outro lado, "pátria" e "estado" tendem a identificar-se, embora a influência dos sofistas conduza a conflitos entre um e outro (veja-se em Tucídides – *História...* VI 92, 2-4 – a passagem do discurso aos Lacedemónios em que Alcibíades se justifica declarando que, como Atenas deixou de ser a sua pátria, quer reconquistá-la: a questão é sentida por Aristóteles, *Pol.* III 3, 1276 a7-b15, na definição da identidade do Estado pela sua constituição – *Ibid.* 1276 b10-11).

5 Vide Aristóteles, *Pol.* III 11, 1282 b3-4: "É nas leis que deve residir a autoridade soberana, nas leis correctamente estabelecidas"; *Ibid.* III 16, 1287 a32: "... a lei é uma razão livre de desejo"; ou, quase dois séculos antes, Heraclito (vide DK22B44, 114). Mas note-se na maior parte deste capítulo da *Política* a importância conferida à lei, entendida como termo médio entre todos os cidadãos (*Ét. Nic.* V 7, 1132 a22-b20), em oposição ao poder e autoridade monárquicos.

Aparentemente este dado subordina-se à diversidade, em número e importância, das *poleis*, a qual, como disse acima, consente uma variedade de regimes. Todavia, por um lado, o princípio da supremacia da lei engloba as teorizações que a Grécia nos legou, ainda hoje determinantes do fundo em que assenta a nossa prática política actual; e, por outro, o núcleo deste corpo assenta, em particular, no nosso conhecimento de uma única cidade: a Atenas clássica⁶. É nela e nos seus mais ilustres representantes que me irei concentrar.

Antes, porém, devo referir duas inovações tecnológicas que condicionam a evolução político-cultural da *polis*: a invenção da escrita e a cunhagem de moeda⁷.

Quanto à segunda bastará uma breve referência. Iniciada por volta de 640 a. C., espalha-se rapidamente a todo o espaço grego, mas não no sentido em que se esperaria. Pois teremos que aguardar pelos meados de séc. V para ver circular em Atenas a pequena moeda de que depende o quotidiano de qualquer cidade (e nesta altura já a própria democracia).

Todavia, no que concerne à escrita muito haverá a dizer aqui. A data da sua introdução (pelos meados do séc. VIII) não será tão significativa quanto o lento processo de difusão da literacia. Refiro-me com este abrangente termo à intromissão da escrita em todos os aspectos da vida política e cultural, incluindo os mais correntes, públicos e monumentais, cobrindo desde: 1) o lançamento por escrito das leis que regem a vida das cidades, de onde posteriormente derivam as utilizações legal, arquivística e burocrática; 2) a gradual versão para documentos escritos das mensagens memorizadas em que se acha condensada a identidade cultural dos Gregos; até à 3) generalização da tendência para verter, ou conservar por escrito toda a mensagem culturalmente significativa. Nessa medida, correlativamente, incluo na literacia o tácito acordo *político* pelo qual a educação básica do cidadão passa necessariamente pela aprendizagem das letras e dos números.

6 As teorizações clássicas desta questão (p. ex., W. Jaeger, *Paideia*, ed. port. Lisboa, s.d., 98-120) costumam contrapor a Atenas o ideal político de Esparta, no que evidentemente se tornam eco das posições de Xenofonte, Platão e Aristóteles. Todavia, na medida em que o pensamento político grego clássico se acha exclusivamente associado a Atenas, deixarei de fora a realidade histórica alheia às questões aqui tratadas. Tal decisão é confirmada pela circunstância de a crise política à escala mundial por que estamos a passar se configurar como crise da democracia, reforçando o papel de Atenas como o berço da civilização Ocidental. Por outro lado, a crescente desafeição com que a contemporaneidade vem encarando o estado militarista tem contribuído para um desinteresse pelo ideal político de Esparta.

7 Sobre a origem da moeda, vide Arist., *Ét. Nic.* V 8, 1133 a5-b28; *Pol.* I 9, 1257 a31-1258 a14.

Completado este processo, a escrita converte-se gradualmente no meio de registo de todo o pensamento original e autónomo, de forma a proporcionar a posterior utilização didáctica do material fixado. Este é o momento da emergência do *texto*, no qual a oralidade é assimilada por uma tradição literária, que simultaneamente a critica, ao constituir-se como o momento terminal da sua evolução.

A própria natureza do processo mostra, porém, quanto a escrita continua a ser uma recém-chegada e a vida nas cidades gregas nunca deixa de ser regida pela oralidade⁸. Nesta circunstância reside a particular dificuldade de compreensão da abordagem oralista da literatura grega, resultante de todo o processo se ter tornado invisível, aos olhos de uma civilização em que a escrita absorveu a quase totalidade da produção cultural.

História da *polis* clássica

Os pontos capitais da história da *polis* são bem conhecidos, embora as suas origens continuem envoltas em mistério. Quero com isto dizer que não é conhecida a razão que levou os Gregos a espalharem-se por um território de considerável extensão (o norte da bacia oriental do Mediterrâneo, estendendo-se até ao Mar Negro, avançando depois para Ocidente), atomizando o poder político pelos centros de decisão autónomos a que chamou cidades e tomando ao mesmo tempo medidas para preservar a unidade e identidade cultural do todo.

Como acima se disse, topograficamente a *polis* é constituída por três focos populacionais, comandando os três tipos de actividades que concorrem para a vida do todo: os dois centros urbanos – a *akropolis* – centro de decisão político e lugar do culto, e a *asty* – centro comercial e industrial –; as montanhas e o porto adjacentes – de onde é retirada a subsistência da cidade (cultivo dos campos, pesca e entreposto comercial).

Na medida em que a actividade política se acha concentrada nos centros urbanos, é aí que se movem os responsáveis pelo governo e gestão da cidade. Todavia, e o facto não pode deixar de nos surgir como

8 Para a mais recente confirmação deste ponto de vista, com reservas sobre a efectiva extensão da literacia ao corpo dos cidadãos (mesmo em Atenas, onde é evidente a correlação entre a difusão da escrita e a democracia) vide R. Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge, 1992, 132, 144-157.

A questão é hoje abordada por diversos autores. Poucos o fazem de modo tão sugestivo e claro quanto E. A. Havelock, desde a publicação do já clássico *Preface to Plato* (Harvard, 1963, 115-133), extendendo-se por toda uma série de obras, sumariadas em *The Muse Learns to Write*, New Haven & London, 1986 (vide 98-116). Na perspectiva da representação teatral, é importante o estudo de C. Segal, "O ouvinte e o espectador", in *O Homem Grego*, 173-198.

uma aparente contradição, sendo a proeminência política do cidadão determinada pela sua capacidade de produção agrícola, portanto, pela extensão territorial da sua propriedade, a sobrevivência do poder nunca há-de ser completamente alheia à posse da terra.

E, na verdade, são pela posse dos campos as lutas de que, no séc. V, vem a nascer a *polis* clássica. A passagem da monarquia à oligarquia, a que se assiste a partir do séc. VIII, vem concentrar a terra, única forma de riqueza, nas mãos de uma aristocracia terratenente, cujos atributos principais são a administração do direito de origem sagrada (*themis*), a posse das armas e, conseqüentemente, o poder político. Todo este complexo é alimentado pelos laços de sangue em que a *polis* originalmente repousa. Todavia, a combinação dos três factores acima assinalados chega para assegurar aos aristocratas a continuidade do poder, deixando os outros cidadãos à mercê da periclitante agricultura de subsistência que praticam.

O caso é clássico para a compreensão da forma como a pequena propriedade tende a desaparecer, absorvida pelo latifúndio. Forçado a endividar-se para investir no cultivo da terra, quando as colheitas não são suficientes, o pequeno agrário não tem margem de manobra que lhe permita satisfazer os compromissos assumidos. E aqui a lei é tão clara quanto impiedosa será a sentença. Hesíodo (*Trabalhos e dias* 23-40, 202-212, 248-285, 319-326) constitui abundante registo desses "julgamentos desonestos" pelos quais os "príncipes" incessantemente acrescentavam os seus bens à custa dos pobres camponeses. A redução à escravatura, a subsequente venda, ou prisão à terra antes possuída, com direito apenas a um sexto da colheita, dá origem a um número bastante de *ektêmorioi* para a estabilidade política da cidade ser perturbada, perante o perigo da guerra civil.

As escapatórias a esta conjuntura são várias. A mais importante é o fluxo da colonização, que se mantém vivo já desde os tempos anteriores à introdução da escrita, aliviando periodicamente a cidade dos seus excedentes populacionais sem que o poder e a posse da propriedade sejam ameaçados. Mas há outras: as moratórias concedidas aos devedores, ou o abaixamento dos juros – soluções moderadas. Todavia, uma vez atingido próprio equilíbrio da cidade, a multidão exige as soluções extremas: a libertação dos escravos, o fim da escravatura por dívidas e a redistribuição da terra. Mas é claro que qualquer tentativa de reforma agrária atenta contra o próprio esteio dos laços de sangue e do direito sagrado em que assentam a propriedade e o Estado.

Só um génio da estatura de um Sólon (594 a. C.) conseguirá ultrapassar a crise sem ter satisfeito nenhuma das partes⁹. O perdão das dívidas, a

9 A descrição das reformas de Sólon e o seu papel na introdução e desenvolvimento do

libertação dos escravos e o fim da escravatura por dívidas (*seisachteia*) respondem às exigências dos muitos; mas a integral manutenção dos direitos dos proprietários deixa a situação suficientemente na mesma para que, uma vez mais, a tensão tenha sido apenas aliviada. Apesar de, por outro lado, estas medidas se apoiarem em contrapartidas políticas. A mais efectiva é a que atenta contra as velhas divisões de casta, estabelecendo a igualdade dos cidadãos perante a lei (*isonomia*), equilibrada pela classificação censitária, segundo a riqueza produzida: os "quinhentos alqueires" (*pentakosiomedimnoi*: a artificialidade do termo pretende neutralizar o carácter de casta da designação tradicional: "eupátridas"), os cavaleiros (trezentos alqueires), os zeugitas ("companheiros de jugo", duzentos) e os trabalhadores (tetas).

Os direitos e deveres dos cidadãos são fixados pela classe em que se incluem. O censo impõe "liturgias", pelas quais os cidadãos das duas primeiras classes se obrigam a subvencionar as actividades do Estado, correspondendo-lhes proporcionalmente o direito a ocuparem as magistraturas mais elevadas. Aos tetas cabe apenas o direito de participarem na Assembleia, enquanto os zeugitas devem prover ao seu armamento de infantaria, cabendo-lhes a responsabilidade pela execução de funções subalternas.

Todavia, apesar de estabelecer já as bases da democracia, esta situação não estava preparada para suportar a constante luta pelo poder entre as famílias mais poderosas. A subsequente tirania dos Pisistrátidas (560-511) constitui prova de não se ter alcançado a estabilidade política. Todo o processo é descrito com perfeita compreensão por Aristóteles na *Constituição dos Atenienses* V-XX, até ao momento da tomada do poder por Clístenes (508). Esta personagem quase misteriosa (cuja entrada na história é tão fulgurante quão discreta será a sua desaparecimento) é apresentada como o digno seguidor de Sólon, e dada como o responsável pela concepção da estrutura política sobre a qual repousará a democracia Ateniense.

O problema reside no vínculo inalienável que une a posse da terra aos laços de sangue e ao direito de raiz sagrada. As reformas de Sólon mostraram como o precário equilíbrio da *polis* é conseguido à custa da crescente protagonização assumida pela lei, obrigando à profunda transformação do quadro ético-político da *polis* arcaica e alterando o esquema tradicional dos direitos e dos deveres de todos¹⁰. Todavia, as crises serão

regime democrático em Atenas é feito por Aristóteles na *Const. Aten.* VI-IX e sumariada na *Pol.* II 12, 1273 b34-1274 a22.

10 Processo caracterizado pela substituição do *thesmos* ("lei dada por um legislador separado e acima das pessoas que a lei constrange") pelo *nomos* ('norma', nos sentidos

apenas adiadas enquanto a riqueza teimar em voltar sempre às mesmas mãos, através das instituições baseadas nos velhos e intocáveis sinais de poder e no tecido das lealdades que continuam a urdir.

Para o desfazer é preciso reconfigurar toda a concepção sobre a qual está edificada a cidade. Essa é a tarefa que Clístenes irá empreender.

Anulando completamente a estrutura tradicional das quatro tribos introduziu novas divisões que inviabilizavam as formas tradicionais de prestação e administração do poder. Criou dez *phylai* (o termo e a tradução 'tribo' continuam a ser os mesmos, mas o seu sentido foi inteiramente subvertido), cujo território agrupava uma parte na zona urbana, outra na montanha e uma terceira no porto. Cada uma destas estava dividida num número variável de *demos* (englobados nas dez tribos), inteiramente diferentes dos anteriores, cada habitante dos quais era obrigado a associar o topónimo ao patronímico que o identificava (p. ex., "Sócrates, filho de Sofronisco, do demo de Alôpekê").

A participação na Assembleia (*ekklesia*) era, como antes, aberta a todos. A participação no Conselho (*boulê*) era obtida por sorteio, devendo cada tribo indicar 50 membros (ninguém podia ser escolhido mais de duas vezes na vida). O poder cabia rotativamente a cada uma das dez tribos, de onde era seleccionado o extenso corpo de oficiais e funcionários administrativos e judiciais (*prítanes*), encarregados do trabalho burocrático de que dependia a gestão da cidade. Todo este corpo era superintendido pelos nove arcontes e nove estrategos (chefes militares), anualmente escolhidos, ou eleitos entre os membros de um colégio em que as dez tribos se achavam representadas.

A nossa divisão do poder político – deliberativo, executivo e judicial – é incomensurável com esta estrutura¹¹, uma vez que as obrigações religiosas e/ou militares se imiscuíam em praticamente todas as instâncias do poder, contribuindo para acentuar o efeito pretendido, de colocar a lei bem acima daqueles a quem cabia a responsabilidade pela sua votação e aplicação. O princípio era reforçado pela prática do ostracismo, reintroduzida por Clístenes, mas só mais tarde aplicada sistematicamente aos "amigos dos tiranos" (Aristóteles, *Const. Aten.* XXII-XXIII), ou a quantos podiam constituir ameaça contra a hegemonia anónima do *dêmos*¹².

descritivo e prescritivo). Vide M. Ostwald, *Nomos and the Beginnings of Athenian Democracy*, Oxford, 1969, 13-56, esp. 19, 20.

11 Apesar de Aristóteles, *Pol.* IV 14, 1297 b37-1248 a3 considerar já essa divisão adequada ao estudo das diversas constituições, tarefa a que se entrega detidamente até ao final da *Pol.* IV.

12 A crítica de Aristóteles ao ostracismo, esboçada na *Pol.* III 13, 1284 a16-34, denuncia a sua intenção de limitar a superioridade, política ou moral, de certos homens, inscre-

Na verdade, a artificialidade de toda a estrutura não podia deixar de provocar atritos constantes com os partidos dos poderosos, quer o reacender das velhas lutas entre as famílias pelo controlo do poder¹³. De modo que talvez a democracia Ateniense não se tivesse imposto, se os Persas não tivessem rompido este instável equilíbrio ao invadirem a Grécia. Alguns factos merecem realce.

Por exemplo, as circunstâncias que rodeiam a vitória de Maratona, em 490, mostram que pelo menos um sector importante da aristocracia tinha ficado na cidade, atenta à sorte das armas (Heródoto, *Histórias* VI 116, menciona os Alcmeónidas). Se a esmagadora superioridade numérica das tropas Persas tivesse sido bastante para conquistar o triunfo, quando Dario chegasse a Atenas, talvez encontrasse na cidade um novo poder, pronto a acolhê-lo e a pagar-lhe o pretendido tributo. É, portanto, significativa a pressa com que Milcíades regressa a Atenas, como também o será que o primeiro de uma série de processos de ostracismo ocorra logo dois anos depois da batalha.

Dez anos mais tarde, antes e depois do confronto de Salamina, a infantaria Persa arrasa por duas vezes Atenas, destruindo os templos e os túmulos em que assentam a ordem sagrada da *polis* e os vínculos da propriedade. Por outro lado, o reconhecimento pela coragem exibida pelos escravos e estrangeiros que contribuíram para a vitória das naves Atenienses torna oportuna uma promoção social impensável em circunstâncias normais. É como se subitamente a cidade se achasse desligada dos laços que a prendiam ao passado, com as mãos livres para romper com as instituições tradicionais.

E é isso mesmo que vai acontecer. Na década de 70, o Areópago tenta recuperar o antigo poder. Mas o jogo de forças tinha sido alterado para lá do seu espaço de manobra. Enriquecida pelos tributos dos aliados, a democracia começara a erguer a burocracia em que a sua continuidade se apoiará (Arist., *Const. Aten.* XXIII-XXIV; Plutarco, *Péricles* X). Depois, o novo chefe da facção popular, Efialtes, retira o poder ao Areópago para o entregar ao Conselho e aos tribunais. O seu assassinato em 462 (Arist., *Const. Aten.* XXV), dá origem a um período de convulsões a que só a gradual tomada de poder por Péricles porá cobro.

De início, Címon, o cabo da aristocracia, ainda exerce alguma influência, utilizando as suas riquezas para subornar o *dêmos* (Plut., *Címon*

vendo-se naquilo a que adiante me referirei como a "estratégia de eliminação da diferença" (vide Heraclito DK22B121).

13 Aristóteles refere esta tendência ao apontar a "superioridade" da democracia sobre a oligarquia: *Pol.* V 1, 1302 a7-13, expandindo o seu raciocínio em 6, 1305 a36-1307 b25.

X), mas Péricles recorre à mesma tática, porém, servindo-se dos dinheiros públicos. Institui assim a "mistoforia", o pagamento aos juízes, que permite aos mais pobres a efectiva ocupação do poder judicial (Plut., *Péricles* IX; Arist., *Const. Aten.* XXVIII), ao mesmo tempo promovendo a elegibilidade dos zeugitas para os mais altos cargos públicos (457: Arist., *Const. Aten.* XXVI). Implementa depois uma política de construção de monumentos, de festivais públicos e de protecção e desenvolvimento cultural, que atrairá a Atenas a *intelligentsia* Grega e fará da cidade democrática o centro da Hélade (Plut., *Péricles* XI-XIV).

Para o conseguir, porém, tem de se apoiar numa política imperialista, primeiro, desenvolvendo o império marítimo¹⁴, depois, recorrendo aos fundos da Liga de Delos, logo, praticamente sujeitando a tributo os aliados de outrora¹⁵. É o início da conjuntura que dará origem à Guerra do Peloponeso (431-404), que termina com a derrota de Atenas e o enfraquecimento da Grécia, para lá da sua capacidade de defesa da ameaça exterior. A restauração do regime democrático, pela sublevação que conduz à derrota da "tirania dos trinta", devolve a Atenas a sua personalidade política. Mas a aniquilação de sucessivas gerações de combatentes, a completa exaustão dos fundos públicos, a perda das colónias, a captura da frota e por fim a destruição das "longas muralhas" tinham acabado de vez com o equilíbrio que fizera da cidade a guardiã da Hélade.

E é assim que, em 338, Filipe da Macedónia impõe aos Gregos a derrota de Queroneia, pondo virtualmente fim à *polis* como centro de decisão política e cultural. Até à morte de Platão, ocorrida oito anos antes, ou à de Aristóteles, no ano seguinte à de Alexandre (322), o séc. IV, assiste ainda à produção dos monumentos literários que constituem o esteio intelectual da cultura Europeia. É obrigatório mergulhar neles para buscar a genealogia de qualquer concepção importante no pensamento posterior.

14 É lugar comum associar a proeminência política e militar de Atenas à construção da frota em que assentará o seu império. O papel de Temístocles e da exploração das minas do Láurion na origem da armada que conseguiu a vitória em Salamina acha-se atestada em Aristóteles (*Const. Aten.* XXI-XXIII; Plut., *Temístocles* IV). Mas a função da marinha Ateniense tanto na organização do império, quanto na estrutura do Estado democrático, é devidamente notado pelo "velho oligarca", designação tradicional para o panfleto do Pseudo-Xenofonte, *República dos Atenienses*.

15 Sobre a utilização dos fundos públicos para a construção das fortificações de Atenas e para alimentar a estrutura burocrática em que se apoiará a democracia, vide Arist., *Const. Aten.* XXIII-XXIV. Sobre o aproveitamento desses mesmos fundos, mais tarde, para sustentar a multidão dos pobres, vide a crítica de Aristófanes, em 422, n'As *vespas* 655-712.

Polis e paideia

É, porém, no século que medeia entre os anos imediatamente anteriores aos sécs. V e IV que a *polis* imprime na História as marcas que não-de determinar o destino da civilização Ocidental. E não será difícil, tentando perscrutar o sentido da legenda "século de Péricles", condensá-las em torno de um fenómeno único, que talvez só agora nos achemos em condições de associar quase exclusivamente a Atenas e ao triunfo da democracia.

Todo esse processo assenta na associação de três vertentes que lhe explicam a unidade e a eficácia: a acção educativa, a prática política e o exercício da actividade militar. É para as circunstâncias que o rodeiam que me volto agora.

Os dados sobre a demografia da Grécia clássica são conjecturais e controversos. Todos concordam, porém, com a atribuição de uma população acima dos 10.000 habitantes a poucas cidades, constituindo a Ática particular excepção a esta regra. Mesmo assim, nos anos da reforma de Clístenes, Atenas seria pouco mais do que um amontoado de casebres em torno da Acrópole, separados por vielas estreitas e sujas¹⁶. Essa é a realidade a que Salamina vai pôr cobro.

Das ruínas fumegantes da antiga Atenas irá sair uma nova *polis*, criada pelas vitórias da democracia e da política imperialista. Cidade monumental, que devolve a deuses e a homens os antigos lugares de culto e de comércio, agora protegida por fortificações e pelas muralhas que a ligam a Falero e ao Pireu¹⁷. E por entre a desordem das casas dos pobres começam a emergir as palestras e ginásios, os teatros e os estádios, que não-de proporcionar à elite intelectual e a uma parte do *dêmos* a vida de que nos falam os textos.

Toda esta transformação, que a vida de um homem como Sócrates chegou para testemunhar, nos faz imaginar uma explosão demográfica¹⁸. Mas talvez só nas margens da sociedade, já que a cidadania impunha limites rigorosos que o poder democrático não poderia violar, sob pena de sossobrar ao seu próprio peso. Menos de 40.000 cidadãos, para uns

16 L. Mumford, *Op. Cit.*, 153-158. Notar, porém, as reservas sobre este juízo formuladas mais adiante, a propósito dos banhos públicos e das instalações sanitárias: 192-194.

17 Aristóteles, *Pol.* II 8, 1267 b22-24, VII 11, 1330 b22-24, refere Hipódamo, um arquitecto excêntrico, natural de Mileto, como o responsável pela planificação rectangular do espaço urbano (que a modernidade europeia adoptará), da sua cidade natal e do Pireu (ca. 450).

18 Sugerida por Aristóteles, *Pol.* III 2, 36-39, como remontando a Clístenes; vide, porém, Teógnis 53-59, para os meados do séc. VI em Mégara.

150.000 metecos, mulheres e crianças, com mais 100.000 escravos, são números razoáveis¹⁹ para o apogeu da democracia.

Destes, uma minoria toma parte no processo de decisão política (não há espaço para muitos mais de 6.000 na Pnyx, onde tem lugar a Assembleia), embora um número desconhecido assista aos Festivais que, só em Atenas, durante todo o ano recheavam de cultura a vida do cidadão²⁰. De resto, a cidade tem consciência do sentido educativo dos actos públicos com que se afirma²¹. Será, portanto, natural crer que é ela que promove essa teatrocrazia contra a qual Platão protestará (*Leg.* III 700 a-701 b), ou seja, que se mostra ciente da função complementar da educação básica dos cidadãos constituída pelo teatro²².

19 Com todas as reservas expressas, não parecem excessivos os dados da *Histoire générale de la population mondiale*, de M. Reinhard, A. Armengaud & J. Dupaquier, Paris, 1968, 31-38; de acordo com M. Finley, *The Legacy of Greece* (Oxford, 1981, 12), este número seria um pouco inferior, para Atenas (275.000), com 90.000 para Corinto, e 40.000-60.000 para Tebas, Argos, Cócira e Agrigento.

É de realçar a necessidade do controlo rigoroso do número de cidadãos. Caso contrário, como poderia a *polis* retribuir-lhes os serviços prestados? (vide os protestos de Aristófanes – supra nota 15 –, a par das críticas de Aristóteles *Pol.* II 7, 1267 b1-8, IV 15, 1299 b38-1300 a3; *Id.*, VI 2, 1317 b30-38.

20 M. H. da Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica* I, Lisboa, 1975⁴, 295-311. "Cultura" não pode ser aqui entendida independentemente da prática política e religiosa que a enquadra. L. Mumford, *Op. Cit.*, 196, menciona W. S. Ferguson para afirmar que "Nos cem anos do Império foram escritas e apresentadas em Atenas duas mil peças de qualidade e seis mil novas composições musicais", implicando que "... todos os anos dois mil Atenienses tinham de memorizar as palavras e ensaiar a música e a dança de um coro lírico ou dramático". A tiragem à sorte de um júri de representantes de cada uma das tribos para premiar os melhores e a instituição de um fundo *theorikôn*, que permitia aos mais pobres assistir às representações, bastam para mostrar como a instituição teatral era levada a sério.

Se, por um lado, é a identidade cultural da *polis* que se actualiza em cada uma destas manifestações rituais, por outro, é a sua personalidade política, associada à prática cultural que lhe confere transcendência, que é enaltecida: vide a oração fúnebre de Péricles, em Tucídides *História* II 35-47; especialmente 41 – "No seu todo a cidade inteira é uma escola (*paideusis*) da Grécia..."

21 Se, por um lado, como vimos na nota anterior, a cidade se mostra orgulhosa da missão educativa que desempenha na Hélade, por outro, é a própria dimensão propagandística da oração fúnebre de Péricles que a constitui como paradigmática lição.

22 M. Vegetti, "Polis classica e formazione del cittadino", in *Storia dell'Educazione*, Egle Becchi (org.), Firenze, 1987, 35-50. Quanto ao currículo básico de estudos a que era conduzido o cidadão (e note-se o orgulho com que Sócrates, no *Crítón* 50 d-e, considera boas as leis que lhe asseguraram a alimentação e educação), vide Platão *Protágoras* 325 c-326 e; em contraponto com esta descrição, caricaturada, porém, realista, vide, em Aristófanes, a disputa entre os Raciocínios Justo e Injusto, n' *As nuvens* 962-1019, bem como o seu duplo, a que opõe Êsquilo a Eurípides, n' *As rãs* 808-1533.

De resto, a investigação sistemática, na Tragédia e na Comédia, das contribuições para o debate e formação da *polis* excede evidentemente o tema e as dimensões de um artigo, embora não possa deixar de citar, a este propósito, C. Segal, *Op. Cit.*, 186-198, e J. Ribeiro Ferreira, *A Cidade Antiga*, Lisboa, 1992 (sobretudo 13-39).

Portanto, todo o quotidiano do cidadão se inscreve na acção continuada, profunda e extensamente educativa, pela qual a *polis* se prolonga na *paideia* que torna possível a vida no seu seio. Como se poderá entender de outro modo a obrigação de participar na gestão e administração da coisa pública? A vida de cada cidadão acha-se permanentemente exposta aos olhos de todos os outros. Sem padrões de eficiência, sem finalidades exteriores à própria dignidade dos actos políticos, sem critério que não seja o expresso pela lei, todos são iguais a ponto de se não poderem distinguir uns dos outros: esse é o espírito potenciado pela conjunção dos princípios da rotatividade do poder e da tiragem à sorte para o desempenho de cargos públicos. A igualdade é a essência do regime Ateniense, pois, onde começa a diferença, aí acaba a democracia.

E, todavia, para que a *polis* funcione, nalgum lado ela tem de começar. A própria cidade o reconhece ao aceitar o princípio da eleição (critério menos democrático que o da tiragem à sorte: Arist., *Pol.* IV 9, 1294 b7-9). A escolha para os mais altos cargos políticos, e naturalmente a dos chefes militares, é feita dessa maneira. Mas são evidentes as contrapartidas do reconhecimento da preferência. Todos os eleitos podem não só ser destituídos – embora baste não os reeleger no termo do mandato –, mas também questionados, perseguidos e condenados, se parecer ao *dêmos* que incorreram em qualquer falta, como tão frequentemente acontece²³.

O preço mais elevado da igualdade acha-se, porém, inscrito na própria concepção de cidadania. Ao estrangeiro, ou ao meteco, são apenas concedidos os direitos a que a conveniência, ou as leis divinas obrigam. E ao escravo não são reconhecidos quaisquer direitos, embora o seu tratamento pareça por vezes mais humano do que aquele que os Gregos reservavam uns aos outros. Todavia, se a questão levanta delicados

23 O caso do julgamento e condenação dos generais da frota Ateniense que venceu a batalha das ilhas Arginusas (406: Xenofonte, *Hel.* I 7; *Mem.* I 1, 38) constitui um caso extremo. Todavia, basta olhar o destino dos heróis das Guerras Pérsicas e reparar na absoluta falta de reconhecimento pelos serviços prestados por todos os cidadãos notáveis para nos apercebermos de quanto a democracia suspeita de quantos, nalgum momento, é levada a distinguir. Mas é sobretudo numa instituição como o ostracismo que a autêntica estratégia de eliminação da diferença se cumpre. Aristóteles, na *Pol.* III 13, 1284a17-b1, observa a semelhança de processos entre a tirania e a democracia prevertida, citando a propósito o conselho de Trasíbulo a Periandro. À pergunta de como conseguia governar a sua cidade, respondeu este, em passeio por um campo de trigo, arrancando todas as espigas que ultrapassavam a altura mediana ("... até ter destruído a parte mais bela e viçosa da seara": Heródoto, *Histórias* V 92). Esta mesma característica do modo grego de encarar o poder é focada por L. Canfora, *Op. Cit.*, 119-120, na denúncia da, para nós dificilmente compreensível, ambivalência entre democracia e liberdade.

problemas no plano moral, em termos políticos contém o núcleo da crise que há-de vitimar a *polis*.

A persistência dos valores homéricos, responsável pela reprovação cívica das formas avançadas de prática produtiva, como o comércio ou a indústria, mesmo artesanal, consideradas formas de existência servil, de facto, proibia o cidadão de as exercer²⁴. Restava-lhe, portanto, como única forma de assegurar a subsistência, a administração da sua propriedade (trabalho no campo e *misthos* incluídos), ou a luta pela apropriação da dos outros: ou seja, a guerra.

E é na guerra que os limites da democracia, e da própria cidade, Grega são atingidos²⁵. A igualdade estrita dos cidadãos determina a escolha do armamento e do tipo de combate: o da linha dos infantes, em que os feitos individuais contam menos do que a capacidade de entreatura e de acção concertada. "Corajoso" – dirá Laques no diálogo platónico a que deu o nome – é o que "...opte por enfrentar o inimigo a pé firme, na linha de combate, sem fugir..." (190 e). Com um mínimo de investimento estratégico (vide Tucídides, *História...* II 39, 1), confiante apenas na resistência física e na força do braço, o hoplita luta de forma absolutamente anónima, manobrando no território limitado pela temeridade e pela cobardia (que, em qualquer dos casos, implicam a ruptura da linha), sustentando a carga do inimigo, ou avançando em bloco até o pôr em fuga.

Ao chefe militar deve obediência total, no campo de batalha. Porém, no conselho, ou de volta à *polis*, na Assembleia, volta a ser um cidadão como ele. Só que aí se acha protegido pelo número dos seus companheiros e pela relativa impunidade da sua actuação. Ora, se a situação já é

24 Aristóteles, *Pol.* III 5, 1277 b33-1278 b5, tenta conciliar o princípio da restrição da cidadania com o da funcionalidade política do artesão, apontando a subsunção de ambos na cidade justa, mas não vai longe nessa via.

Sobre o desprezo pelos artesãos, Xenofonte (*Econ.* IV 2) é bem eloquente. Deve notar-se, em contrapartida, que o discreto silêncio em relação aos comerciantes se explica pela óbvia importância económica que lhes é atribuída quer por Péricles (Tuc., *História...* II 38, 2), pelo Pseudo-Xenofonte da *Constituição dos Atenienses*, quer ainda, mais de meio século depois de Péricles, pelo próprio Xenofonte, *Sobre as receitas* III.

25 Sobre a importância da guerra na vida grega, as opiniões são unânimes: vide Xen., *Econ.* V (em associação à agricultura), *Ciropedia* I 2 (associada à caça). Veja-se também a importância conferida à guerra tanto por Platão, na *República* e *Leis*, onde surge como justificação da proposta de constituição dos guardiões, como por Aristóteles, que, na *Política* I 8, 1256 b21-26, a inclui nos modos de aquisição e justifica pela providência da Natureza, "... que gerou todos os seres vivos tendo em vista o homem...". Mas é de não esquecer também o pontual, porém, inequívoco elogio da paz, em Platão, *Leis* VII 803 d, em Aristóteles, *Pol.* VII 15, 1334 a15. Sobre a guerra na Grécia antiga, vide Y. Garlan, "O Homem e a Guerra", in *O Homem Grego*, 47-74.

perigosa em tempo de paz, chega a ser crítica, após a prolongada agonia imposta pela guerra, com os tribunais a tornarem-se o poiso habitual da multidão de maltrapilhos, na boca de quem a justiça é uma palavra estranha. Por isso nem constituirá surpresa o facto de nos darmos conta de que os sucessores de Péricles, a despeito da persistência do desprezo pelos comerciantes e artesãos, tenham sido, para gáudio de Aristófanes e escândalo de Tucídides, "...um cordoeiro, um carneireiro, um industrial de curtumes e um salsicheiro..."²⁶.

Perante os factos conhecidos, que ajudam a distinguir aspectos obscuros de uma realidade que a História já pinta com cores bastante sombrias, os repetidos protestos de Platão contra a inconsistência da população (*Cr.* 46 b, 47 c, d, 48 a, c) e a retórica e a demagogia (sobretudo o argumento do *Górgias* 456 d sqq., cuja conclusão é atingida em 460 e-461 a), ecoados por tantos outros, ganham subitamente sentido. De modo que será sem surpresa que deveremos constatar como o elogio da meritocracia, posto por Tucídides na boca de Péricles (*História...* II 40-41), se esgota afinal na glorificação dos mortos em combate, no número dos quais ele próprio (vítima da peste, declarada após a imigração dos camponeses para Atenas), em breve se há-de incluir.

A que conduziu então esse nascimento da ideologia, equivalente à invenção da política, tal como a praticamos²⁷? Para encontrar respostas para esta pergunta teremos de recorrer aos educadores dos Atenienses, portanto, dos Gregos e de toda a Humanidade, a esses para quem a *paideia* teve de se constituir para além do exercício da convivência dos cidadãos²⁸, no ensino, ou aprendizagem efectiva do saber: os sofistas, Platão e Aristóteles.

Os responsáveis pela *paideia*

O sentido da evolução até aqui esboçada apoia-se num único e discutível pressuposto: o de que hoje como nunca nos achamos em condições de sustentar a identificação de Atenas com o próprio espírito da *polis*. Tenho vindo a argumentar achar-se a razão de tal identificação no triunfo global da democracia a que assistimos no final deste milénio.

26 L. Mumford, *Op. Cit.*, 181. Devem ser estes os demagogos, que aristocratas como Aristófanes e Platão, tão profundamente desprezam, quanto, Aristóteles, na *Pol.* V 5, 1304 b20-1305 a35, 10, 1310 b15-31, responsabiliza pela subversão da democracia, associando-a à tirania.

27 M.I. Finley, *Politics in the Ancient World*, Cambridge, 1983, 50-69, 132-141.

28 Essa é a tese que Platão empresta às formulações de Ânito (*Men.* 92 e), de Meleto (*Ap.* 24 d-25 a) e de Protágoras (*Prt.* 327 e-328 a).

É ele que nos leva a concentrarmo-nos nesse breve instante da História em que numa única cidade se condensam os ideais que conduzirão esta civilização *até ao seu presente*.

Talvez seja uma ilusão. Talvez não nos seja lícito olhar o passado como uma viagem orientada para este único destino. Talvez a sensação de realização e de angústia com que pela primeira vez um mundo inteiro questiona o seu futuro repita a interrogação de todos os intelectuais que viveram em épocas de viragem. Seja como for, tenho a sensação de que a reaprendizagem das lições do passado só nos prepara para melhor optarmos entre os futuros que se nos deparam.

Tentei até aqui mostrar que o edifício da democracia Ateniense assenta na educação do cidadão, pela qual como um todo a *polis* é responsável. Complementarei agora esta tese – de que a *paideia* é um produto da *polis* – com uma outra, segundo a qual a Filosofia será a única educação que a *polis* pode promover, ou seja, de que toda a educação é filosófica.

Os sofistas

É comum ler nas histórias da educação que os sofistas foram chamados a Atenas para fornecerem a "ensino superior" de que o treino na arte da palavra constituía o núcleo²⁹. Embora se não possa considerar errada, a tese é suficientemente superficial para, generalizada, dar origem a confusões. Contém, contudo, dois indícios preciosos: a estranheza dos sofistas à *paideia* ateniense e a centralidade da palavra no seu ensino.

Significa isto que o ensino sofístico intervém em Atenas no momento de imposição da democracia em que o domínio na expressão oral era requerido para assegurar a participação nos negócios da cidade, quando não para garantir o sucesso na sua condução. A reacção de que são alvo, de que se colhem indícios em Atenas por volta da década de 30³⁰ traduz já a impotência da *paideia* tradicional perante a cidade que está a ver escapar-se-lhe. Tornar-se-ão os sofistas odiados por perturbarem o equilíbrio religioso da *polis*, ou por interferirem na ordem política?

29 Entre muitas, culpadas da habitual confusão entre *paideia* oral e as tradições literárias que dela partem, J. Bowen, *A History of Western Education*, London, 1972, 85-113. Mas o mais ilustre responsável pela difusão desta confusão será G. Grote, *History of Greece* VII, London, 1888, 20 sqq. (vide Id., *Plato and the other companions of Sokrates* I-III, London, 1875⁴).

30 Se, na verdade podemos associar ao ensino sofístico o decreto de Diopeites, de data incerta, mais ou menos fundadamente invocado a propósito da condenação de Anaxágoras, em 432 (porém, visando Péricles), e de outras, mais tarde, como as de Protágoras e de Sócrates (vide Plut., *Nícias* XXIII; note-se que é Aristófanes, n'*As nuvens*, quem esboça a caricatura do sofista pela associação de três tópicos para nós totalmente distintos: a prática da retórica forense, a defesa do ateísmo e a meteorosofia).

Talvez a dificuldade nem seja significativa, se atendermos ao sincretismo axiológico dos Gregos. Os motivos políticos mal se distinguem dos religiosos. Os sofistas comportam-se como homens de sucesso, têm abertas as portas das casas dos ricos e ainda por cima são estrangeiros³¹. Aproveitam em benefício próprio as condições únicas que a *polis* lhes oferece, desbaratando as riquezas da herança cultural Grega, sem se preocuparem com as consequências da sua prática. É natural que despertem entre os sectores conservadores uma inimizade que, numa cidade em que todos se conhecem, tenderá a alastrar à multidão.

Eis uma conjectura em que Aristófanes não é contradito por Platão. O que parece ser posto em causa pelos sofistas é um quadro de valores e um currículo de estudos manifestamente inadequado para a preparação cívica dos jovens. Aquele que por sua vez propõem, porém, não é melhor (como Platão e Aristóteles sustentaram: o primeiro ao longo de quase toda a sua obra, o segundo, breve, porém, agudamente, na *Ética a Nicómaco* X 10, 1181 a12-b12). Duas décadas de política imperialista, mais três de guerra intermitente, só agravarão uma crise inevitável. Mas ajudam a aumentar o fosso que separa os ricos dos pobres e os educados dos incultos.

Sem terem contribuído para erguer a *polis*, os sofistas minam-lhe as raízes ético-políticas. A quanta mudança pode uma sociedade resistir sem sentir ameaçada a sua identidade cultural? Sustentar que os deuses são criações humanas é só avançar um pequeno passo na utilização dessa oratória que constantemente advoga a superioridade da lei humana sobre a divina. A defesa da lei do mais forte, como regra a que obedece toda a natureza (vide o "diálogo de Melos": Tucídides *História...* V 85-111, esp. 105; e também Cálicles e Trasímaco, em Platão *Grg.* 483 c-484 c; *R.* I 338 c-sqq.), virá então pôr cobro a um debate que subverte o edifício dos valores tradicionais³².

31 A proposição não é clara. É comum a aplicação do termo 'sofista' a profissionais qualificados, e alguns, menos conhecidos (p. ex. Dámon, Micos), serão Atenienses (não apenas Antífonte, ou Sócrates).

32 O fulcro do debate acha-se condensado na concepção da lei. Os Gregos acreditavam na origem divina das leis que tinham recebido da tradição, cujo código se acha inscrito na própria natureza (*physis*). Contudo, o movimento que determinara a redacção das constituições das cidades, bem como a continuidade do processo legislativo em curso na Atenas democrática, acrescentam, ou substituem não sem conflito, o antigo direito de raiz divina pela nova ordem da lei humana. Resulta daqui a fusão – muitas vezes, confusão – da lei divina com a natureza, oposta à contrapor constituição da lei humana como convenção (*nomos*).

Até aqui a questão é simples, visto a superioridade da natureza sobre a convenção ser comumente aceite (com a possível excepção dos poucos "progressistas" – vide *infra* nota 36 –, que enaltecem os triunfos da arte humana sobre a natureza). Todavia, a compreensão do debate é dificultada pelo facto de o argumento ser susceptível de

A partir daqui todas as conclusões são negativas. "O ser não é. Mesmo que fosse, seria incompreensível ao homem. Se, ainda assim, for compreensível, é por certo inexplicável e incomunicável a outrem" (Górgias DK 82B3). Destruído o sentido da *paideia* tradicional, todo o saber passou a consistir no poder único da persuasão. Os fins por esta servidos são de todo irrelevantes. Do mesmo modo, as defesas do relativismo, quer a que faz de cada homem uma fonte de saber (Protágoras: Platão, *Tht.* 151 e 152 a, 161 c: DK 80B1; *Cra.* 385 e-386 a, c; *Sext. Emp., Adv. math.* VII 60), quer a que faz da negação do saber o único saber (Eutidemo e Dionisodoro: *Eutidemo*, esp. 294 a sq., 296 c, 303 c-304 b, 305 c-306 c; *Cra.* 386 d; cf. *Phd.* 90 b-d; *R.* VII 539 b-c), exploram as consequências da identidade eleática entre ser e saber, com a consequente rejeição, em bloco, da negação, do não-ser e da falsidade.

Tudo isto parece cavar um abismo profundo entre o sofista e o filósofo. Todavia, o que distingue o primeiro do segundo, de acordo com Platão, ou Isócrates, não é tanto a prática que desenvolve, quanto a finalidade, eminentemente política, que lhe atribui³³, agravada pela pretensa neutralidade e independência manifesta, em relação às utilizações a que se presta (vide Platão, *Górgias* 456 d-e, 460 d)³⁴.

utilizações opostas: "egoístas", ou "altruístas", ou apenas técnicas (vide a associação de *nomos* a *onoma* – *Da natureza do homem* V 4-9 -, além da excelente síntese de W. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* III, Cambridge, 1969, 55-134). Onde está então a justiça? Na defesa de um direito "divino", que pode estender-se à afirmação da "lei do mais forte"? Ou no respeito por uma lei "humana", que legitima a possibilidade da corrupção das instituições?

Seja qual for a opção eleita, acha-se muito acima das capacidades do cidadão não-esclarecido. Tanto basta para a tornar suspeita, ímpia, portanto, condenável.

33 No que respeita a Platão, toda a sua obra, particularmente o *Sofista*, documenta este ponto de vista. Quanto a Isócrates (a despeito de visar Platão em muitas das suas críticas: vide G. Ryle, *Plato's Progress*, Cambridge, 1966, 108, 110, 156-7, 174, 224, 272, 278, 291), o *Areopagítico*, o *Panatenaico*, o *Panegírico* e o *Contra os sofistas* serão suficientes. Ambos os autores se acham unidos por dois únicos traços: a sua encarnizada devoção à *polis* e a sua entrega à escrita. Nestes dois aspectos se distinguem do intelectualismo cosmopolita dos sofistas.

34 O argumento da pretensa neutralidade de uma inovação tecnológica (por exemplo, "em si, uma arma não é boa ou má, bons ou maus são os usos a que se presta") é rebatido pelo que a responsabiliza pelo declínio moral, ao consentir utilizações perigosas. Antiga como a trilogia de Ésquilo sobre Prometeu e o mito que a inspirou (Hesíodo, *Teogonia* 521-560), e o famoso primeiro estâsim da *Antígona*, de Sófocles, esta crítica dá voz aos que defendem haver contradição entre o progresso tecnológico e o declínio moral, apontando a necessidade de submeter aquele às exigências da consciência moral. A perenidade deste confronto (vide o debate em torno da condenação de Galileu, a contraposição da "ciência" à "consciência", ou a polémica entre C. P. Snow e F. R. Leavis, de que ainda hoje se colhem ecos: vide A. Bloom, *The Closing of the American Mind*, Chicago, 1987) atesta bem a importância da posição que ocupa na Cultura Ocidental.

Na senda, quantas vezes irreflectida, de Platão, é costume desprezar os sofistas pelos excessos irracionais e imoralistas a que conduziu a sua prática. Não é essa a posição aqui desenvolvida, pelo menos directamente. A avaliação, acima esboçada, da sofística, enquanto movimento intelectual, apoia-se apenas nos dois aspectos já citados: a indiferença dos sofistas em relação à crise de *polis* (e o papel por eles desempenhado no seu agravamento) e a circunscrição da sua influência ao universo da oralidade³⁵. Talvez estes dois aspectos tenham contribuído para a discriminação de que foram alvo, sobretudo pela parte de Aristóteles e da sua Escola³⁶.

35 Não se sabe que estatuto conferir aos "livros" que a tradição atribui aos sofistas. Quer sejam maioritariamente constituídos por discursos escritos, compostos com a finalidade de serem lidos, quer incluam tratados sobre as regras da oratória e da disputa erística, ou a virtude, a verdade é que se deixaram ficar demasiadamente próximos da oralidade, não tendo chegado a consagrar-se como "textos", capazes de inspirar uma atitude investigativa, ou uma tradição disciplinar.

Parcial que possa parecer esta conclusão, é pelo menos a que se pode retirar da leitura dos fragmentos que conhecemos dos sofistas, ou de peças de autores desconhecidos, como o Anónimo de Jâmblico (DK89), ou os Argumentos duplos (DK90).

Essa função do texto, como receptor, fixador e inovador de uma tradição e de uma prática orais, que possivelmente justificará o seu interesse fora das circunstâncias e do contexto em que é produzido, nunca lhes chega a ser conferido. Os brilhantes discursos de Górgias sobre Helena e Palamedes, ou o tratado "Do não-ser", e até as artificiosas composições de Isócrates, serão preciosos documentos de uma época, sobre os quais, como tal, valerá sempre a pena debruçarmo-nos. Mas não são um "tesouro para sempre", como as obras de Platão, de Aristóteles, ou antes, de Homero e Hesíodo, a Historiografia, a Lírica, a Tragédia, ou até a Comédia Áticas.

36 Um último ponto, em relação aos sofistas. A aparição de doutrinas progressistas (Protágoras: Platão, *Protágoras* 320 c-328 d; mas vide possíveis antecedentes em Xenófanes DK21B18; Ésquilo, *Prometeu Agrilhado*; Sófocles *Antígona* 332-375 – os dois últimos com as reservas formuladas na nota 34) e igualitaristas (Lícofron: Aristóteles frg. 91 Rose; Hípias: Platão, *Protágoras* 337 c-d (DK 86C1); Antífote DK87B44B (*Pap. Oxyrh.* XI n. 1364 Hunt); Alcidas, *Schol.* a Aristóteles *Rhet.* I 13, 1373 b18; com possíveis influências em Demócrito – DK68B33, B45, B46, B47, B53, B69, B78, B89, B102, B251, B261 – e Eurípides, *Íon* 854, *Fenícias* 538 sqq.), circunscrita a Atenas e à segunda metade do séc V (com a excepção de Xenófanes), é reflexo do profundo debate sobre a natureza da *polis*, que cobre domínios muito diversos. Nos sofistas, um e outro traço não constituem mais do que um punhado de especulações visionárias, desinseridas da tradição, nem representam uma corrente de pensamento autónoma com a qual a cidade tenha de se confrontar (vide a menção sumária das doutrinas igualitárias, feita por Aristóteles, *Pol.* I 4, 1253 b20-23, a propósito da defesa da escravatura; sobre a argumentação, construída a partir da oposição do *nomos* à *physis*, vide Arist., *Ref. Sof.* 12, 173 a6-30).

Numa apreciação global, pode dizer-se que estas doutrinas não contribuem para a evolução aqui esboçada, nem podem deixar influências na *polis*, uma vez que o igualitarismo é radicalmente incompatível com o próprio conceito de cidadania (vide E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951, 179-269; "The Ancient Concept of Progress", "The Sophistic Movement and the Failure of Greek Liberalism", *The Ancient Concept of Progress*, Oxford, 1973, 1-25, 92-105).

Platão

Ao contrário do que afirmei sobre os sofistas, toda a actividade de Platão, na qual se inclui a sua obra escrita, se destina à *polis*. Os chamados "diálogos sobre a virtude" mais não são do que a tentativa de equacionar o problema da selecção e formação desses quadros políticos de que a cidade tanto necessita. Se pusermos de parte a componente epistémica, que só ganha sentido na perspectiva do acesso ao saber, e para a qual a proposta de Platão é a defesa da teoria das Formas, este grupo de diálogos debate três questões capitais: 1) o que é a *aretê*³⁷ (ou cada uma das "virtudes", separadamente)?; 2) a virtude ensina-se, nasce-se com ela, ou adquire-se pelo convívio?; 3) quais as aspirações da Filosofia, em confronto com aqueles que pretendem ser capazes de a ensinar?

A primeira questão ficaria resolvida com o encontro de uma definição que sobrevivesse à refutação socrática, mas tal nunca é possível³⁸, apesar de algumas respostas refutadas virem a ser aceites noutros diálogos³⁹. Todo este grupo de diálogos confirma a hipótese de a virtude ser saber (*Men.* 87 b-c), e cada virtude uma espécie de saber. A segunda questão é resolvida através da primeira: a virtude é ensinável por ser saber (são facilmente rejeitadas as outras alternativas: *Men.* 89 a sqq.). a terceira questão acha-se encadeada na anterior: só a Filosofia – "amor ao saber" – é capaz de superar o paradoxo de um saber que sempre se busca, mas nunca se atinge (particular atenção é conferida à refutação dos sofistas e dos oradores, cujo ensino se faz através da persuasão: substituindo as opiniões do aluno pelas do professor⁴⁰).

37 Num diálogo platónico, a versão de *aretê* por 'virtude' reflecte de modo particular a dificuldade atrás assinalada a propósito da tradução dos termos gregos. *Aretê* é um termo de classe, que indica a excelência daquele, ou daquilo, a quem é atribuído. É no decurso do debate com Sócrates, através da refutação, que o interlocutor é forçado a conceder-lhe um sentido ético, para o qual "virtude" será a melhor tradução.

38 Porque Sócrates obriga o seu interlocutor a aceitar condições e exigências que as definições nunca conseguem satisfazer. Após um número variável de refutações, o respondente reconhece a situação de aporia a que foi reduzido e desiste de prosseguir a investigação. Este resultado aparentemente negativo executa um programa complexo: 1) demonstra a invalidade das pretensões ao saber do interlocutor de Sócrates; 2) na verdade, extrapola esta conclusão para todo o saber humano, fundado na experiência e incapaz de abarcar a dimensão inteligível do saber irrefutável; 3) forçando o interlocutor a reconhecer a sua ignorância, prepara-o para aceitar a hipótese das Formas e a teoria a ela associada.

39 A definição de coragem, no *Laques* 195 a, é repetida no *Protágoras* 360 d; a de *sôphrosynê*, no *Cármides* 160 b, é repetida na *República* IV 443 c sqq (vide II 369 e-360 c).

40 Este ponto capital percorre toda a obra platónica. Vêmo-lo denunciado no *Górgias* 452 e-461 b, elaborado na concepção de educação exposta na *República* VII 518 b-519 b, visado ao longo do *Fedro* e sumariado no *Timeu* 51 d-e.

Esboçada a unidade das virtudes no saber⁴¹, resta resolver o problema posto pela coragem, refractária à redução epistémica. A dificuldade é superada na *República* IV, pela analogia entre a *psychê* e a *polis*, na qual entronca a concepção tripartida da alma e da cidade. De um lado, os comerciantes e artesãos (identificados com a parte apetitiva da alma), do outro os guerreiros (identificados com a parte corajosa), concordam submeter-se ao domínio dos filósofos (identificados com a parte racionativa: a sabedoria – vide *Pol.* 307 b-311 c). A *sôphrosynê* (temperança, moderação, sensatez, autodomínio) resulta da harmoniosa relação entre todas as partes, e a justiça, do facto de cada uma delas se entregar à tarefa a que está naturalmente destinada. A conjugação de todas as virtudes conduz a alma e a cidade ao bem⁴².

Esta estrutura deverá ser implementada a partir de uma concepção de saber (*R.* VI 504 d-VII 535 a), na qual assenta um currículo educativo (VII 521 d-540 c; vide II 376 e), destinado a desenvolver nos cidadãos cada uma das capacidades intelectuais e físicas, requeridas para a plena manifestação das aptidões que concorrem para o correcto funcionamento da cidade.

Este é o plano da cidade ideal – um modelo desenhado no céu (IX 592 b; vide V 472 b-473 b) – com o qual contrastam as cidades terrestres, que a injustiça arrasta no ciclo degradante dos regimes políticos: monarquia ou aristocracia (regimes timocráticos), oligarquia, democracia, tirania (VIII 543 c-IX 580 a; vide *Plt.* 303 a-b)⁴³. A cidade justa não deve, portanto, ser encarada como uma utopia, mas como um ideal, por um

41 Continua a ser essencial a leitura de G. Vlastos, "The Unity of the Virtues in the *Protagoras*", *Platonic Studies*, Princeton, 1981², 221-265, seguido de notas suplementares e apêndice.

42 A analogia entre a *polis* e a *psychê* dá origem às mais profundas críticas da concepção platónica de justiça. A coincidência da justiça política com a psíquica só é possível no filósofo, pois tanto no comerciante, quanto no guerreiro, se traduz na mera submissão a uma racionalidade heterónoma.

Note-se ainda a total a oposição de Aristóteles à concepção platónica de bem: *Ét. Nic.* I 4, 1096 a11-1097 a 14; *Ét. Eud.* I 8, 1217 b1-1218 b27.

43 Aristóteles aceita estes cinco regimes e as respectivas constituições, sobre as quais tece dilatadas considerações na *Política* III 7-18, IV e V (vide *Ét. Nic.* VIII 12, 1160 a31-1161 b11). Mas apresenta agudas críticas ao formalismo da teoria degeneracionista de Platão, para a qual a análise de alguns casos concretos não encontra causa adequada (V 12, 1316a1-b27), acrescentando a estes tipos algumas constituições híbridas (VI 1), e concluindo a análise dos regimes com um estudo pormenorizado da democracia, à qual contrapõe a oligarquia (VI 2-8). Aparentemente a finalidade deste longo exercício é preparar a apresentação da doutrina aristotélica sobre a cidade justa, levada a cabo nos dois últimos livros da *Política*.

Note-se ainda como o famoso diálogo entre Otanes, Megabizo e Dario (Heródoto, *Histórias* III 80-82) constitui um antecedente para o degeneracionismo platónico.

lado, recuperado através da contemplação do modelo divino, por outro, pensado com base no estudo das cidades reais.

Construída a partir de quatro ou cinco homens (II 369 b-d)⁴⁴, a cidade deixa coexistir, sem se confundirem, a aptidão aquisitiva com a governativa (I 346 e-347 e), sempre de acordo com o princípio da divisão natural do trabalho (II 369 e-370 c; vide I 352 e, para a definição de 'trabalho'). É, portanto, a necessidade de encontrar a autosuficiência que a leva a crescer, até entrar em relação com outras cidades: o que a conduz naturalmente ao comércio e à guerra (II 370 c-374 e). A comparação com as cidades reais torna evidentes os erros cometidos no domínio religioso e educativo. Há, portanto, que a manter nos limites naturais (IV 422 e-423 d), assegurando-lhe a unidade e coesão (V 461 e-462 e), tarefa que só poderá ser levada a cabo por filósofos (VI 497 e-500 b), mesmo que isso implique obrigá-los a governar contra vontade (VII 519 d-521 b).

A construção da cidade justa está ainda ancorada num conjunto de concepções que devem contribuir para que a vida nela se ache perfeitamente planificada. A mais surpreendente é a que submete à finalidade eugénica toda a produção da *polis*, através do comunismo da propriedade (III 415 d-417 b), das mulheres e das crianças⁴⁵, cuja educação deve ser assumida pela colectividade, ao ponto de, por exemplo, acompanharem os mais velhos na guerra (V 449 a-469 b).

44 Também Aristóteles apresenta a necessidade de autosuficiência como justificação para a formação da *polis* (*Pol.* I 2, 1252 b16-1253 a42) e também ele define limites precisos para a população e território da *polis* (VII 4, 1325 b40-1326 b38, esp. 1326 b22-24). Atrás (III 16, 1278 b17-1279 a22), porém, apontara esta origem da *polis* à finalidade que lhe parece mais adequada: a conquista da felicidade.

Este esforço de contenção, territorial e populacional, dos dois pensadores condensa o cerne da sua concepção ético-política, revelando as próprias raízes da noção tradicional de *polis*. O facto de a cidade ser antes de tudo "a comunidade dos cidadãos" (III 6, 1279 a 22; vide Tuc., *Hist.* VII 77,7) implica uma, para nós incompreensível, secundaridade da questão do território. Tal circunstância acha-se bem patente na estratégia da colonização: sempre que o equilíbrio entre a população e o território é ameaçado, os excedentes populacionais emigram, fundando uma colónia (onde a regra da proporção continua a ser observada).

Este vínculo arcaico, que indissociavelmente une o cidadão à *terra*, exprime a própria natureza da *polis*. É ele que determina a condenação de todas as formas de actividade comercial e industrial conducentes à crematística – por serem essencialmente ilimitáveis (I 9, 1256 b40-1259 a39) –, e do vício que engendram: a *pleonexia* (avidez: *Ét. Nic.* V 2, 1129 b9-11).

45 Para a perspectiva segundo a qual *As leis* não representam o pensamento do último Platão, vide J. Howland, "Re-reading Plato: The Problem of Platonic Chronology", *Phoenix* XLV 1993, 3, 189-214.

O comunismo platónico merece de Aristóteles uma longa refutação (*Pol.* II 2, 1261 a9-1264 b25). Para além de todo um conjunto de dificuldades extraídas do quotidiano, o Estagirita censura Platão pelo excessivo rigor com que persegue a unidade política, e pela ignorância da associação do interesse à defesa da propriedade.

Esta concepção política estritamente finalista é complementada, e nalguns pontos aligeirada, n'*As leis*⁴⁶. A cidade não deve exceder os 5.040 lares (*Leg.* V 737 e-738 a), o comunismo da propriedade é limitado por uma posse equitativa da terra, transmitida de pais a filhos (XI 923 a-b; reinstalando, portanto, a tradicional estrutura familiar), com os cidadãos agrupados em quatro classes (V 744 c sqq.), para a definição das quais o dinheiro é valorado em último lugar (743 e). A educação é também encarada com maior liberalidade, embora a finalidade seja a mesma: a *aretê* (I 643 e)⁴⁷. Os jogos desempenham uma função importante (I 643 b-d; *vide* VII 802 c), com cantos e danças (VII), educação militar e aprendizagem das letras (dos dez aos treze anos), seguidas pelo estudo das disciplinas do currículo (VII 817 e). A educação numa cidade justa deve produzir o cidadão ideal, cujas características são descritas no livro V 730 b sqq.

Todo o comportamento do cidadão e a própria estrutura política da cidade se apoiam na religião do estado, a ponto de se poder pensar numa teocracia (X 890 b-891 b, 898 c-910 d). A maior atenção deve ser conferida à preservação das leis, a cargo dos "guardiões da lei", cujas obrigações e poderes de vigilância não conhecem limites racionais (XII 959 d sqq.). Este profundo, para nós assustador, respeito pela lei merece, contudo, uma importante reserva. O perfeito governante, senhor da "arte real", acha-se acima de nenhuma outra lei que a do seu saber (IX 875 c-d; *vide* *Plt.* 294 e), podendo até modificar as leis escritas e os costumes (*Plt.* 300 c-302 b), se tal lhe parecer oportuno.

46 Também *As Leis* são refutadas por Aristóteles (*Pol.* II 6, 1264 b26-1268 a30). As críticas exploram a mesma veia pragmática e psicologista da refutação do comunismo da *República*, denunciando a falta de unidade do texto, as imprecisões, o esquecimento do essencial, as confusões sobre a propriedade, a indistinção entre governantes e governados, e a natureza vaga do regime esboçado, cujas relações com a oligarquia espartana levantam dificuldades.

47 A aceitação do finalismo estrito (*vide* *Ét. Nic.* I 1, 1094 a1-b10) é o grande ponto comum às doutrinas platônica e aristotélica sobre a cidade, e é ele que conduz um e outro pensador à consideração do bem supremo na *polis*: a virtude, para Platão, a felicidade, para Aristóteles. Mas vale a pena considerar a solução encontrada pelo Estagirita para a definição da cidade justa.

Na *polis* os aristocratas dispõem da limitação da cidadania como forma extrema de imposição do poder económico e militar à multidão dominada. A democracia extrema compreendeu bem este desvio, que corrigiu sempre através daquilo que designei como "a estratégia eliminadora da diferença".

Tal como Platão, ambas as partes invocam a meritocracia como justificação da sua ideologia. Todavia, sendo a natureza humana insaciável (*Pol.* II 7, 1267 b1-8), cada regime tenderá a preservar-se (III 12, 1283 a15-b35), sem conseguir justificar-se. A única solução será então uma defesa coerente da virtude (13, 1283 b27-1284 b34).

A crítica a Platão

Como julgar esta concepção global da *polis*? Os pressupostos políticos da teorização platônica, bem como o extremo rigor a que são levados, deram lugar a sucessivas vagas de crítica, alimentando polémicas, por vezes violentas, entre detractores e defensores de Platão. É possível condensá-las em torno de uma única obra, que tanto pela severidade com que julga a filosofia platônica, quanto pelo rigor da sua exegese, apoiada num estudo extensivo e original dos diálogos, não poderá nunca ser esquecida. Refiro-me ao primeiro volume da obra de Karl Popper, *The Open Society and its Enemies* (London, 1966⁵).

Popper encara Platão como o arquetípico inspirador de todos os regimes totalitários de base racional, julgando-o no clima político que acompanha a II Guerra Mundial e se prolonga pelo período da chamada Guerra Fria. Começa por visar os pressupostos da filosofia platônica, nos quais releva os traços que denomina de "historicistas", de acordo com os quais a história é a da ... "decadência social, como se fosse a história de uma doença: o doente é a sociedade" (*Op. Cit.*, 40). Daqui parte para a denúncia da defesa platônica do retorno a uma sociedade "fechada", tribalista, da qual toda a mudança é extirpada, em três linhas convergentes, através de: 1) "... uma teoria sobre as origens primitivas da sociedade..."; 2) "... o historicismo sociológico e económico... a ênfase no *fundo económico* da vida política e do desenvolvimento social..."; 3) "... a lei das revoluções políticas, segundo a qual todas as revoluções pressupõem uma classe dirigente desunida... que forma a base da análise dos meios para deter a mudança política e criar o equilíbrio social..." (*Op. Cit.*, 38).

A crítica a Popper está feita e refeita⁴⁸. Todavia, a veemência das suas objecções e o conhecimento dos textos platónicos em que se estribam justificam um brevíssimo reexame da obra. Os seus erros principais são três: parcialidade, de sistematização, de perspectiva. A parcialidade leva-o a distorcer a filosofia platônica, sublinhando os traços que concorrem para a sua interpretação, e esquecendo os que a invalidam, ou lhe diminuem o alcance. O erro de sistematização resulta da redução dos diversos projectos e planos, desenvolvidos dialecticamente nos diálogos, a uma única imagem fixa e coerente. O de perspectiva consiste na inversão da ordem da argumentação platônica, retirando-a do seu contexto cultural, por exemplo, perguntando retoricamente que tipo de filósofo poderia viver numa sociedade como a descrita, em vez de compreender que a natureza do filósofo não pode ser compatível com ela. Pior que cada um

48 Vide R. B. Levinson, *In Defense of Plato*, Cambridge (Mass.), 1953; além das numerosas recensões a que as sucessivas reedições da obra foram dando origem.

destes é ainda o efeito de potenciação produzido pelo facto de cada um acentuar os outros. Mais grave que todos, porém, é o que resulta da colagem do quadro *ideal*, esboçado nos diálogos, aos episódios totalitários *reais* da história recente, como se Platão pudesse ser considerado responsável por eles.

E é assim que as críticas de Platão à democracia Ateniense são tomadas como críticas à democracia *tout court*. Por exemplo, a denúncia da degenerescência da meritocracia de Péricles (cujos contornos propagandísticos são evidentes) é confundida com uma declaração de guerra ao ideal democrático (*Op. Cit.*, 42-43)⁴⁹, esquecendo quanto o meio século que separa a morte de Péricles da maturidade de Platão mudou por completo Atenas e a sua posição no mundo.

Este profundo sentimento de degradação político-social e moral, porém, talvez não intelectual, acentua em toda a obra platónica a crítica e condenação daqueles que aos olhos do seu autor para ela contribuíram. Ora Platão pode ter-se enganado: na identificação dos responsáveis pela decadência da *polis*, na confusão da mudança com a degradação, na prescrição do remédio capaz de a contrariar, no excesso a que a coerência conduz algumas das suas propostas. Mas tanto não chega para fazer do platonismo uma filosofia retrógrada, tribalista, nem de Platão o teórico do totalitarismo⁵⁰.

49 Segundo Popper, a crítica platónica engloba a "Grande Geração" (Demócrito, Protágoras, Lícfron, Antífote, Antístenes e o próprio Sócrates; *Op. Cit.*, 70, 169-201). À artificialidade com que Popper "extraí" Sócrates de Platão nada há a acrescentar, além de que se trata de uma montagem grosseira e indefensável. Em relação aos sofistas há a apontar, por um lado, que a sua associação a Péricles (G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge, 1981, 18-23) contribui para lhes acentuar o traço progressista, por outro, que a substância da crítica que Platão lhes dirige visa o seu individualismo e cosmopolitismo, mais do que especificamente o progressismo e igualitarismo (a ambivalência da oposição de 'individualismo' e 'egoísmo' a 'colectivismo' e 'altruísmo' é característica da mentalidade Grega clássica, e não é uma falácia de Platão: vide Popper, *Op. Cit.* 99-106).

Num outro plano, porém, é frequentemente esquecido o papel desempenhado pelos sofistas (em particular, Górgias e Protágoras) na construção da filosofia platónica: para além de cada deles ser epónimo de um diálogo, não é por acaso que a obra que contém a mais duradoura contribuição de Platão para o pensamento Ocidental se intitula *Sofista*.

50 A solução aristotélica para o problema da *polis* desloca os termos com que Platão a expõe. Como vimos acima (nota 47), a perseguição coerente da virtude será o único objectivo lícito. Há, porém, que dissociá-lo da tomada do poder (pois todos os poderosos se consideram detentores da virtude), criando as instituições políticas a partir da vida perfeita, e não ao invés (*Pol.* VII 1, 1333 a14 sqq.). Este princípio determina a diferenciação das vidas activa e contemplativa (VII 2-3) e o delineamento do Estado ideal (VII 4-12), até à definição do programa educativo (VII 13-17, VIII).

É assim constituído o bem comum, a cidade justa, como concretização do ideal de felicidade do homem virtuoso (VII 8, 1328 a22-b23; *Ét. Nic.* I 2, 1095 a12-12, 1102

Tudo isto um leitor atento de Platão sabe, ou deve saber, mesmo que não aceite. Pois, por parcial que possa parecer, o diagnóstico platónico dos males da *polis* não deixa de ser correcto, nem a receita proposta isenta de mérito (contém o primeiro currículo educativo que o Ocidente conheceu e serve de modelo a todos os que depois se fizeram⁵¹). É claro que tanto não basta para fazer de Platão um democrata, nem um teórico da sociedade aberta. Mostra apenas quanto a sua crítica não pode ser ignorada por quem quer que encare a democracia como o menos mau de todos os regimes políticos. Esta conclusão leva-me a uma última conjectura: a de que talvez o mais sério erro de Popper tenha residido em não compreender como é precisamente pela justeza, que não pelo exagero, da sua crítica que Platão tornou evidente o laço indissolúvel que liga a Cultura Ocidental à democracia. Esse será o da necessidade da educação, e, em particular, de uma educação filosófica, que vise o saber (e não o poder!).

Na verdade, a decisão já tinha sido tomada antes do nascimento do filósofo: uma vez posto em marcha o processo educativo da *polis*, a igualdade dos cidadãos torna-se um facto irreversível. Esclavagismo, imperialismo, colonialismo, o próprio conceito de cidadania, não são mais do que tentativas falhadas de exportação da desigualdade. A democracia só pode ser derrotada, ou limitada, por uma catástrofe, ou pela deseducação em massa, o que vai dar ao mesmo. Esse é o núcleo da herança política que os Gregos nos deixaram⁵².

a4, X 6, 1176 a30-1178 a8; *Ét. Eud.* I 1, 1214 a1-1215 b14, 6, 1217 a18-41, II 2, 1219 a24-b26), consistindo a felicidade na actualização da virtude (VII 13, 1332 a8-10), embora tenha ficado estabelecido que só na cidade justa o homem possa atingir a virtude (*Pol.* III 4, 1276 b29-35). A superação desta circularidade reside na defesa da justa medida (*metriotês*: V 9, 1309 b20-1310 a2; vide, a virtude como meio, *Ét. Nic.* II 5, 1106 a12-b35) e na promoção do governo da classe média (*Pol.* IV 11, 1295 a25-1296 b12).

51 Com a adequada compreensão de que o problema na elaboração de um currículo educativo reside não tanto nas disciplinas que concretamente elege, quanto no estabelecimento do vínculo que une essas disciplinas ao tipo de sociedade que se deseja e de saber que se pretende. Um currículo não pode ser criticado independentemente da sociedade a que se destina (vide W. Feinberg, *Understanding Education*, Cambridge, 1983, 149-173; a defesa implícita desta tese, quase até ao absurdo, está patente no estudo realizada por Max Weber sobre os letrados chineses: "Os letrados Chineses", *Ensaio de Sociologia* (ed. brasileira: Rio de Janeiro, 1967, 471-502).

52 Como nota insistentemente E. Barker, no seu clássico *Greek Political Theory – Plato and His Predecessors*, Cambridge, 19252 (Ed. brasileira, Brasília, 1978, 62-66), assinalando a originalidade da concepção platónica da lei.

De resto, esta será a maior, senão a única, falha do raciocínio de Platão: a de não ter percebido que a analogia entre a *psychê* e a *polis* o forçava a encarar e resolver o problema da morte da civilização do mesmo modo que solucionara o da morte individual – através da defesa da imortalidade e imperecibilidade da *polis*. E, no entanto, de

ABSTRACT

All the time political equality has been feeding on inequality. With the whole world changing into a blossoming democracy we seem to be running out of "unequals" to carry our blessed dream on.

We better act before the golden carriage turns into a pumpkin. And why not pay some attention to Greek democracy? How it was born, how it worked, how long it lasted and why it died, leaving us with a dream of ideal perfection.

We might learn something useful for our own future. Though the million dollar question is not what are we going to do now that the dream is real, but rather why we seem to be unable to get it out of our minds.

certo modo, é para aí que aponta o paradigmatismo da cidade ideal (*R. IX 589 b*). Deste modo, é a correcção do raciocínio platónico que torna inevitável o erro da sua conclusão: partindo da cidade injusta só pode enganar-se no remédio que prescreve.

MITO E HISTÓRIA NAS MEDITAÇÕES DE ROUSSEAU SOBRE O DESTINO DA EUROPA

Carlos Morujão

A determinação do lugar que a problemática da Europa ocupa no pensamento de Rousseau é, simultaneamente, tarefa fácil e complexa. É fácil, em primeiro lugar, porque as referências à situação europeia são várias: quer como elementos do diagnóstico da degenerescência de uma humanidade que se afastou do estado natural e da felicidade que aí reinava, quer como momentos essenciais de um projecto de regeneração (as diversas Constituições que elaborou poderiam, neste capítulo, ser aduzidas a título de exemplo), perante o qual, aliás, Rousseau se mostrará cada vez mais céptico. Mas a tarefa é também complexa, pois Rousseau foi edificando, ao longo de quase vinte e cinco anos de actividade literária e filosófica, aquilo a que poderíamos chamar uma "sistemática do mal" – em que desempenham papel determinante uma concepção do homem como ser finito, um "tratado das paixões humanas", uma explicação da origem das línguas e uma tentativa de teodiceia – diante da qual a problemática da Europa (e aquilo que caracteriza essa mesma Europa no momento social e político em que Rousseau sobre ela se debruça: o triunfo do despotismo e a guerra entre os estados) desempenha somente o papel de exemplo.

Perante a dificuldade das questões e nos limites de um artigo de revista, os nossos propósitos teriam que ser modestos. Escolhemos como ponto de partida o conjunto de textos vulgarmente conhecidos por *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre*¹, nos quais se consubstancia o essencial do pensamento de Rousseau sobre a Europa, mas aos quais falta, no entanto, uma fundamentação mais geral dos problemas abordados e que somente o *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*² e o *Contrat Social* (escrito posteriormente) fornecem. À problemática desenvolvida nestas duas obras remetemos, sempre que necessário, o leitor. Uma análise mais detalhada, que aqui não poderemos fazer, deveria, segundo nos parece, incluir ainda uma comparação com diversas propostas de solução para resolver problemas específicos de organização política e social de vários estados europeus, tal como Rousseau fez, por exemplo, ao escrever as *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. A esta obra fazemos, no entanto, algumas referências no início deste artigo.

Nos limites que nos impusemos, um problema estava condenado a permanecer insuficientemente tratado, apesar das suas relações estreitas com as questões que nos ocupam: o problema da teodiceia, ou seja, de acordo com a formulação que Leibniz lhe dera em 1710, o problema da liberdade e da justiça de Deus. Rousseau, como quase todos os grandes pensadores do século XVIII, pretende resolver o enigma da natureza humana, embora prescindindo (como Kant fará mais tarde) do dogma cristão do pecado original. A tarefa de pensar um tal enigma teve em França dois grandes representantes: Pascal no século XVII e Voltaire no tempo de Rousseau. Pela importância dos dois, justifica-se que lhes façamos, nesta introdução, uma muito breve referência.

Para Pascal, o homem é inapreensível para si mesmo através da razão natural, podendo apenas, na aceitação da sua desproporção em relação a Deus, na consciência do seu lugar intermédio entre o infinitamente grande e o infinitamente pequeno, na recusa do divertimento e na humilhação da razão, esperar descobrir um sentido para a existência. Para Voltaire, as contradições que qualquer existência humana envolve, esse misto de disposição para o bem e de inclinação para o mal que a exis-

1 Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres Complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1964, vol. III, pp. 561-682. Cf. "Notes et Variantes", *op. cit.*, pp. 1540-1574. Sobre a origem destes escritos e o estado em que chegaram até nós, remetemos o leitor para a "Introduction" dos organizadores das Obras Completas de Rousseau, pp. 120-158. Neste artigo, referir-nos-emos a eles, simplesmente, pela sigla *O. C.*, III, seguida do número de página. O mesmo faremos relativamente às "Notes et Variantes".

2 Sempre que fizermos referência a esta obra fundamental de Rousseau, designá-la-emos, para abreviar, por 2º Discurso. O primeiro, como se sabe, foi o *Discours sur les sciences et les arts*.

tência do homem contém como seus ingredientes necessários, contribuem para a marcha para o progresso, que a história, apesar dos recuos que patenteia, vem, mesmo assim, comprovar. Assim, para Pascal, o homem é infeliz quando se distrai no mundo e se distrai de Deus. Para Voltaire, pelo contrário, o homem pode ser feliz se souber aproveitar os benefícios que a civilização, o bem-estar e o luxo colocam à sua disposição. A originalidade de Rousseau consistirá em situar o problema da felicidade humana a um nível completamente diferente, como se pode comprovar pela seriedade e profundidade de sua reflexão política e pelo seu empenho na regeneração dos estados europeus: serão agora o direito e a justiça que permitirão aferir o grau de felicidade que a humanidade pode legitimamente esperar e já não apenas o excesso dos prazeres sobre a totalidade dos desprazeres que uma existência individual comporta. Também aqui Rousseau terá em Kant o seu mais consequente seguidor.

E, no entanto, se o mal, como veremos, existe por toda a parte, será preciso determinar o responsável pela sua existência. A partir de meados do século XVIII, a polémica suscitada pelo significado moral e metafísico do terramoto de 1755 – "Le désastre de Lisbonne", como lhe chamará Voltaire – dá a esta questão uma acuidade muito especial. Para Rousseau, a natureza é intrinsecamente boa, na medida em que reflecte a bondade do seu divino criador; só o homem, nomeadamente sob a forma de ser social, pode ser o autor do mal. A cidade, que se tornou para o homem moderno a forma natural de existência – aquela Lisboa, por exemplo, que o terramoto tão violentamente atingiu – é, para Rousseau, a forma igualmente moderna de manifestação desse mesmo mal. É ao homem, portanto, que o mal deve ser legitimamente imputado. Contudo, a sociedade não se forma exclusivamente por obra da vontade humana e observando a história do homem poderíamos admitir que a sociedade não se tivesse sequer formado, pois a sua origem resulta da acção funesta de forças que ele não governa, como sejam (como, mais adiante, teremos oportunidade de referir) os acidentes do solo, as irregularidades do clima, ou a abundância das águas. Toda a obra de Rousseau pode ser encarada como tentativa de resolução deste difícil problema. Iniciaremos a nossa abordagem pela delimitação do sentido da questão que mais directamente se liga ao tema deste artigo, ou seja: o que é a Europa?

1. O que é a Europa?

A posição de Rousseau sobre este ponto não deixa de lembrar a que será a de Husserl, quase duzentos anos depois. É pelo seu *telos* (por uma finalidade inscrita em si mesma e constitutiva da sua existência enquanto

entidade moral e espiritual), mais do que pela sua realidade circunscrita pela geografia e pelos acidentes da história política e militar, que a Europa se define. Por este motivo, Rousseau poderá excluir dela, com toda a naturalidade, o império turco³.

Sendo assim, não é difícil de prever que, de acordo com uma tal perspectiva, qualquer projecto de regeneração dos estados europeus, que vise assegurar a paz entre as nações, deverá actualizar (nas condições específicas do século XVIII), aquilo que essa mesma Europa já é no mais profundo de si mesma. Se, tal como o Abbé de Saint-Pierre, Rousseau opta por uma proposta de Confederação, tal ideia, longe de ser uma imposição supra-estadual a estados nacionais irredutíveis entre si, deverá prolongar o que, como factores constituintes da realidade histórica e moral da Europa, surge como regulador natural da vida europeia, desde o momento em que ela se constituiu como tal: a saber, a tradição cristã e a do Império Romano. É assim que veremos Rousseau excluir de uma genealogia da ideia de Europa, a civilização grega. Os gregos não possuíam nenhuma ideia do que fosse o homem europeu, unido por uma comunidade de interesses materiais e espirituais. Com eles, Rousseau verá, ao invés, consubstanciar-se um gesto de exclusão, que se traduziu na divisão entre gregos e bárbaros. Pelo contrário, com os romanos, o acto de outorgar aos vencidos os mesmos direitos dos vencedores, representa o primeiro passo de uma união política que ainda perdura⁴.

Um obstáculo, no entanto, se interpõe entre os males presentes e a segurança futura. A ideia de uma Confederação, boa em si mesma como meio de assegurar a paz europeia, choca com os interesses dos governantes, preocupados em aumentar o seu domínio no exterior e em tornar mais absoluto o seu poder no interior. Ingenuidade, portanto, do Abbé de Saint-Pierre, em apresentar as vantagens da paz a quem até agora sempre viveu das vantagens da guerra⁵. Assinalemos, então, uma diferença de interlocutor: o Abbé de Saint-Pierre dirige-se aos príncipes, tentando convencê-los do que seria o seu verdadeiro interesse; Rousseau dirigir-se-á aos povos, esmagados pela tirania dos príncipes. Fiel representante do espírito das luzes – "c'eut été un homme très sage s'il n'eut la folie de la raison", diz Rousseau acerca dele⁶ – o Abbé de Saint-Pierre age como adepto de um despotismo esclarecido que ele gostaria de ver moldar a Europa de acordo com os princípios da razão, esquecendo que princípios bem diversos a tinham já moldado, naquilo que ela então era. Não sem

3 *O. C.*, III, p. 573.

4 *O. C.*, III, p. 565.

5 *O. C.*, III, pp. 592-593.

6 *O. C.*, III, p. 657.

uma ponta de ironia, Rousseau dirá: nada há de impossível num projecto de Paz Perpétua para os estados europeus, excepto o ele ser adoptado por aqueles que governam esses mesmos estados e que farão contra ele tudo aquilo que sempre fizeram⁷.

Antecipemos algumas ideias que, mais à frente, desenvolveremos no seu local próprio: o desejo dos príncipes em aumentar constantemente o seu poder no exterior à custa dos outros estados, restabelece entre esses mesmos estados uma espécie de "état de nature" no qual, rompidos os laços de solidariedade que os deviam unir, a guerra entre eles se tornou inevitável. Até mesmo a actividade comercial, na qual cada um procura enriquecer mais depressa do que os outros e à custa dos outros, deve ser encarada como preparativo da guerra. Mas veja-se também o que acontece no interior das fronteiras nacionais: os abusos do governo contribuem para a degenerescência do pacto social e para o enfraquecimento do corpo político. A tirania e o despotismo restabelecem o "état de nature" e, se o príncipe pode obrigar os cidadãos a obedecer-lhe, arrisca-se a que eles usem da violência para o derrubar.

Gostaria também de fazer notar que a ideia de Confederação não é a última palavra de Rousseau sobre o modo de reorganizar a Europa. Tal proposta permanece em constante tensão com a ideia de defesa das particularidades nacionais de cada povo, acompanhada por uma crescente desconfiança em face do ideal cosmopolita, em voga no século XVIII e de que o Abbé de Saint-Pierre foi um dos mais significativos representantes em França. Se o cosmopolitismo parecia ser ainda, na altura em que Rousseau compunha o 2º *Discurso*, uma solução para remediar os males que afectavam as relações entre os estados, nas *Considérations sur le gouvernement de Pologne* Rousseau lamentar-se-á: "il n'y a que des européens"⁸. Refira-se, pela sua importância, o contexto em que surge tal afirmação: num capítulo que visa aplicar à situação particular da Polónia, ameaçada por dois vizinhos poderosos, a Prússia e o Império Russo, as conclusões do capítulo imediatamente anterior, significativamente intitulado, "Esprit des anciennes institutions". Aí se mostrava como todos os grandes legisladores, para conservar a solidez do Corpo Político por eles instituído, dotaram os respectivos povos de leis e costumes que reforçavam a sua identidade nacional, dando a cada indivíduo o estimulante necessário ao patriotismo. O cosmopolitismo, aliás, nunca receberá em Rousseau, nem mesmo nos momentos em que com ele parece mais identificado, o valor de uma orientação a priori, como mais tarde em Fichte, nem lhe será atribuída, como Fichte igualmente fez, um

7 O. C., III, p. 595.

8 O. C., III, p. 960.

carácter prescritivo, que o transformaria numa exigência de libertação no domínio ético-político que, pela sua própria natureza, não se deixa encerrar nos limites de nenhum estado, mas quer que essa mesma liberdade se alargue a todos⁹.

Seja como for, na altura em que se debruça sobre a obra de Abbé de Saint-Pierre, Rousseau parece estar convencido de que uma nova Europa, livre do despotismo e da anarquia que ele faz reinar, obrigará a uma decidida ruptura com o passado imediato, reatando, todavia, com o que ele próprio designava, como referimos mais acima, o "espírito das antigas instituições".

Para percebermos o alcance desta posição seria preciso analisar pormenorizadamente as complexas relações entre Rousseau e o pensamento revolucionário do seu tempo. "... ce qui est utile au public ne s'introduit guère que par la force, attendue que les intérêts particuliers y sont presque toujours opposés."¹⁰ Pôde ver-se no *Contrat Social* um programa de reorganização de Europa que não poderia ser introduzido senão pela força. Esta obra apareceria, assim, como um prolongamento natural do 2º *Discurso*; Rousseau poderia ser representado como uma espécie de médico da civilização, que faz o diagnóstico, retraça as origens do mal e as principais etapas do seu desenvolvimento e, finalmente, propõe a terapia adequada. Em nossa opinião, no entanto, o pensamento de Rousseau não se deixa aprisionar num esquema tão simples, mesmo que lhe reconheçamos alguma pertinência do ponto de vista hermenêutico, pois afirmar, ao mesmo tempo que se apresenta um remédio para o mal, que "le mal est incurable"¹¹, é proclamar a inutilidade do remédio que se propõe.

À primeira vista, a Europa aparece-nos, em Rousseau, como o lugar da revolução. Mas, embora iminente, quase inevitável, ela é, também, paradoxalmente, impossível e mesmo indesejável: "cela ne peut se faire que par des moyens violents et redoutables à l'humanité."¹² Além disso, é legítimo duvidar da possibilidade de regenerar os homens – "leurs coeurs une fois gâtés le sont pour toujours"¹³ – e a revolução, que talvez seja incapaz de corrigir os vícios, poderá, simplesmente, generalizar a barbárie.

Mas a complexidade do problema político exige que se encontre para ele uma explicação de ordem metafísica. Para Rousseau, a situação que

9 Cf. A. Philonenko, *L'oeuvre de Fichte*, Paris, Vrin, 1984, pp. 172-174.

10 O. C., III, p. 599.

11 Réponse à Stanislas, O. C., III, pp. 35-37 e 56.

12 O. C. III, p. 600.

13 Réponse à Stanislas, *Ibidem*.

se vivia no seu tempo tinha agravado a antinomia entre a natureza, de onde a humanidade saía e à qual não poderá regressar, e a cultura, que deveria, a um nível superior, restabelecer o equilíbrio que se manifestava naquela. Mas, tendo abandonado o estado natural, por motivos que mais adiante procuraremos determinar, a humanidade não encontrou na cultura (leia-se, no estado civil) uma forma de restabelecer a harmonia que perdeu. Rousseau começa por ver a possibilidade de um tal restabelecimento num projecto de reforma profunda das instituições, já que, como corpo artificial, o estado deixa-se modelar pelo concurso da arte (voltaremos ainda a abordar este ponto). Mas verifica, logo de seguida, que uma tal transformação apenas poderá resultar de um acontecimento revolucionário, concluindo depois, inesperadamente, mas pelos motivos já apontados, pela sua inutilidade. Mesmo considerando que a retrospectiva do seu próprio pensamento, que Rousseau fará no final da vida, tentando mostrar os seus escritos políticos como obra de um coração que se mostra aos outros e não como obras visando provocar uma acção de transformação social, não corresponde inteiramente à realidade, não é menos verdade que não se encontra em nenhum desses escritos uma teoria acabada da revolução como forma de superação da relação pervertida do homem com a sua própria natureza.

Pensamos tratar-se menos de uma insuficiência do que de uma impossibilidade, de que o próprio Rousseau se encontrava perfeitamente consciente. O futuro, em Rousseau, não precisa somente de ser legitimado pelo passado, mas deve igualmente recuperar a grandeza do passado. Ora, se o estado natural forma uma totalidade fechada, o estado civil que lhe sucedeu é abertura indefinida, por onde o mal se introduziu e se pode perpetuar. Rousseau teme que essa abertura não se possa mais fechar e que a revolução se venha a inscrever na própria lógica de uma situação de que ela deveria ser o remate, como se o mal, além de radical (no sentido kantiano da expressão), fosse também inextirpável.

2. O estado de guerra

Apesar do equilíbrio natural entre os estados europeus, que os mantém unidos por laços de tradição histórica e política, por uma mesma religião e pelos efeitos do comércio e das artes, a situação relativa das diversas potências europeias pode caracterizar-se pela guerra, apesar dos curtos períodos de paz que os diversos tratados vêm consagrar¹⁴. Kant, trinta e cinco anos mais tarde, dirá quase o mesmo: não são tanto as

14 OC, III, p. 568.

guerras realmente existentes que estão na origem dos nossos males, como os preparativos incessantes e sempre crescentes de uma guerra futura¹⁵.

Nos *Écrits*... Rousseau terá oportunidade de retomar alguns temas do 2º Discurso, que serão desenvolvidos mais tarde no *Contrat Social*. Contra Hobbes, Rousseau defende que a guerra não caracteriza o homem no estado natural, mas no estado civil. A guerra é guerra entre estados, não entre indivíduos. Nunca o homem poderá ter sido o lobo do homem, pois a presença do outro, provocando em mim a ideia da sua semelhança comigo, fazendo-me sentir o que ele sente ao poder experimentar como minha a sua própria dor, desenvolve os sentimentos de compaixão e piedade, não de ódio e de guerra. Tais sentimentos, que Rousseau designa por "pitié" ou "comisération", manifestam no homem uma bondade natural que ele compartilha mesmo com os animais. Na relação de homem a homem, mesmo que ambos, por outro lado, vivam no estado social, aqueles sentimentos estão sempre presentes, sob a forma de uma repugnância inata perante o sofrimento do próximo¹⁶. Os homens não são naturalmente inimigos e é de uma certa relação entre as coisas (não de uma relação entre os homens) que a guerra pode nascer¹⁷.

Certamente que, mesmo no estado natural, se pode admitir a existência de disputas e inimizades. Pode-se até imaginar que algumas delas acabem na morte de um indivíduo às mãos de outro. Simplesmente, não se poderá chamar guerra a isso – a guerra, não nos esqueçamos, pressupõe relações constantes entre poderes constituídos – na medida em que o fluxo constante das relações individuais (não as há de outro tipo, segundo Rousseau, no estado natural) faz morrer as disputas no próprio dia em que nascem.

Com a expressão "état de guerre", Rousseau quer designar o que Kant, como assinalámos mais acima, chama preparativos de guerra, não a guerra já declarada entre estados. Neste sentido, seria até possível dizer-se que o estado natural conhece já o "état de guerre", mas que a guerra está condenada a permanecer nele em situação virtual, constantemente

15 Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschgeschichte*, trad. Stéphane Piobetta, *Conjectures sur le début de l'histoire humaine*, in *Écrits sur l'histoire*, Paris, Aubier, 1947, pp. 153-172, p. 164.

16 2º Discurso, OC, III, p. 126.

17 Cf. *Du Contrat Social*, L. I, Cap. IV, OC III, p. 357. A questão é complexa e tem como pano de fundo, como assinalámos mais acima, uma polémica com Hobbes. Para justificar a ausência de guerra no "état de nature", Rousseau utilizará ainda uma noção cuja origem remonta a Puffendorf: a distância. Na humanidade primitiva cada indivíduo vivia isolado e os encontros ocasionais não eram suficientes para causar a guerra. Este tema é desenvolvido no texto intitulado *Que l'état de guerre naît de l'état social*, in *O.C. III*, pp. 601-614. Cf. A. Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Paris, Vrin, 1984, 3 vols., vol. 3º, *Traité du Mal*, pp. 136 e 145.

neutralizada pela distância que separa os homens e os impede de se organizarem em sociedade.

Tudo se modifica com o estado civil. Mas mesmo aí, quando o indivíduo se encontra submetido ao poder despótico de um soberano, quando ninguém pode mais dispôr da sua vida, sem, contudo, poder dispôr da vida dos outros¹⁸ (porque o soberano dispõe da vida de todos), a guerra não se faz de indivíduo a indivíduo. Veja-se, por exemplo, o que acontece com a tirania. O tirano está em guerra com os seus próprios súbditos, não enquanto indivíduos isolados, mas enquanto conjunto de cidadãos que ele despojou dos seus direitos, para melhor exercer a sua autoridade. A tirania, tal como acontece com a escravatura, é um estado de guerra modificado, verdadeira caricatura do estado civil, ou então, um estado natural invertido e o escravo que mata o seu senhor não viola, por esse facto, o direito natural¹⁹, pois foi contra um usurpador e não contra um indivíduo que ele se revoltou.

Se as causas da guerra no interior se encontram na ausência de um pacto social, provocada por uma usurpação, as causas da guerra no exterior devem procurar-se nos vícios de um sistema de relações entre estados que, pleno de regras contraditórias, não permite outra solução que não seja o poder do mais forte. Trata-se, portanto, de remediar uma deficiência do que Rousseau chama "direito público"²⁰. É aqui, no entanto, que o equilíbrio natural entre os estados, que os impede de mutuamente se aniquilarem, se arrisca a tornar-se no principal obstáculo à transformação da situação presente. Neste ponto, aquilo que inicialmente poderia parecer uma deformação possível de corrigir-se, ameaça tornar-se em degenerescência irreversível. Rousseau comenta: "Le système de l'Europe a précisément le degré de solidité qui peut le maintenir dans une agitation perpétuelle, sans le renverser tout-à-fait; et si nos maux ne peuvent augmenter, ils peuvent encore moins finir, parce que toute grande révolution est désormais impossible."²¹

Para esta situação, a explicação, mais uma vez, terá de ser de ordem metafísica. É que a natureza pode ser abafada, mas não aniquilada, renascendo continuamente sob formas irreconhecíveis e perversas. O estado civil destruiu a independência dos indivíduos, que impedia a guerra, mas fê-la renascer entre as nações que, entregues aos seus próprios impulsos, produzem choques tanto mais terríveis quanto a força

18 OC, III, p. 602.

19 Cf. *Fragments Politiques*, OC III, p. 523.

20 OC, III, pp. 568-569; cf. nota 2 à p. 568, p. 1545.

21 OC, III, p. 570.

das massas multiplica a força dos indivíduos²². Teremos ocasião de insistir, mais adiante, neste ponto: o estado social pode ser visto como uma repetição, ao mesmo tempo paródica e trágica, do começo da humanidade. Este estado social dentro das fronteiras de cada nação é acompanhado pela sobrevivência de uma espécie de estado natural na relação entre as nações, o que coloca a humanidade diante de todos os perigos de uma situação mista, que não recolhe as vantagens de nenhum daqueles dois estados, mas apenas os inconvenientes de ambos²³.

Se os vícios do estado social parecem poder manter-se (como se fosse da natureza das coisas elas poderem continuar indefinidamente como estão, sem o concurso de uma "arte" que supra as suas falhas²⁴), se a paz e a segurança europeias estão constantemente ameaçadas pelos interesses daqueles que detêm o poder nessa mesma Europa, Rousseau é levado a admitir que só uma solução violenta possa pôr termo a esta situação; e, no entanto, pelas consequências que acarreta, Rousseau, como vimos, interrogar-se-á se ela é, finalmente, desejável.

Seja como for, Rousseau não parece ter mantido esta posição ao longo de todo o seu *Extrait du projet de paix perpétuelle*, onde a ideia de uma paz possível entre os estados, aliada a uma confiança nas capacidades da humanidade em caminhar para perfeição (a origem do conceito de "perfectibilidade" parece poder atribuir-se, justamente, ao Abbé de Saint-Pierre) exerce um efeito de moderação sobre o pessimismo que culminará em obras posteriores.

Ou então, talvez se deva ver aqui, simplesmente, um reflexo do optimismo do Abbé de Saint-Pierre a que Rousseau quis, apesar de tudo, manter-se fiel, reservando a sua posição para o *Jugement...* que deveria acompanhar o *Extrait...* Na verdade, sempre que se refere à perfectibilidade do género humano, caracterizando-a como traço distintivo que nos separa da animalidade (mais do que a fala, o uso da razão, ou até mesmo que as paixões que, pelo contrário, dela nos parecem aproximar), Rousseau atribui a esta faculdade a origem das nossas infelicidades, pois nos arrancou à nossa condição originária e nos arrastou para uma outra, em que os erros e os vícios se sobrepõem ao progresso das luzes e às virtudes²⁵. Como já foi notado, Rousseau defende posição inversa à que será mais tarde a de Kant: enquanto, para este, o ser humano é possibili-

22 OC, III, p. 604.

23 OC, III, p. 610.

24 Esta posição que, como se sabe, tem origem em Aristóteles, que a coloca como fundamento do conceito de *phronesis*, na sua *Ética a Nicómaco*, será retomada por Kant (cf. *op. cit.*, ed. cit., p. 146), para quem a arte, na sua máxima perfeição, se torna de novo natureza.

25 2º Discurso, OC III, pp. 142-143.

dade de aperfeiçoamento moral, para Rousseau o homem é o único ser que tem a possibilidade de regredir em relação ao seu estado originário.

3. A origem presumível do estado social

A) O europeu é o homem do norte, é o habitante de um mundo em que os acasos da geografia e do clima, colocando obstáculos externos à satisfação das necessidades, obrigaram o homem a unir-se e a cooperar para sobreviver. Os povos do norte não puderam manter-se durante muito tempo no estado natural.

Não se pense, porém, que esta passagem ao estado social foi uma violência exercida sobre homens destinados, por essência, a viver fora de todo o contrato. Pelo contrário, há uma "naturalidade" da vida em sociedade, uma predisposição para a sociabilidade, adormecida no íntimo de cada homem e que circunstâncias externas favoráveis podem a qualquer momento despertar. Será preciso dizer que é pela sua própria natureza que o homem se pode elevar acima da natureza, embora provavelmente fosse melhor para ele nunca ter tido a necessidade de o fazer²⁶.

Acrescente-se que tais circunstâncias favoráveis são acidentais. A natureza começou por separar os homens, dando-lhes necessidades que podiam satisfazer sem se verem obrigados a cooperar entre si para o conseguir e privando-os, de início, do uso da fala. Mas os acidentes dessa mesma natureza, colocando entraves à livre satisfação das necessidades e obrigando os homens a cooperar para remover os obstáculos, estão na origem da vida em sociedade. Deste modo, aquilo que, por essência, separa, acaba por unir devido aos seus acidentes, actualizando no homem uma capacidade que, se bem que inata, poderia ter permanecido para sempre adormecida.

Mas, por outro lado, ao elevar-se acima da natureza, o homem deveria saber reencontrá-la numa forma superior. A voz da natureza, que é igualmente voz do coração ou voz de Deus, deve poder continuar a fazer-se ouvir na lei de justiça e liberdade, órgão da vontade geral (desde que esta não se encontre pervertida pelos interesses particulares) e capaz de restabelecer a igualdade natural entre os homens²⁷. Schiller, que tão asperamente critica Rousseau, defendendo que a natureza é aquilo que se encontra diante de nós e que deveremos saber reencontrar e não o pas-

26 Cf. Jean Starobinsky, "Rousseau et l'origine des langues", in *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 356-379, p. 357. Uma opinião ligeiramente diferente em Henri Gouhier, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1970, pp. 20-21.

27 Cf. *Discours sur l'économie politique*, OC III, p. 248.

sado de onde saímos e ao qual todo o regresso é impossível, pelo menos neste ponto, não diria outra coisa. Porém, para nosso mal, aquela voz silenciosa deixou de se fazer ouvir com o surgimento do estado social, substituída pela troca ruidosa de palavras, que não deixa de evocar alguns aspectos daquilo que Martin Heidegger, designará como «die Gerede», nas análises célebres do parágrafo 35 de *Sein und Zeit*. Um vício inscrito na essência da própria linguagem torna-a solidária do estado social. Não foi por acaso que a natureza ordenou sabiamente as coisas: tendo dado ao homem a possibilidade de falar, fê-lo surgir num estado natural em que uso da fala era desnecessário. É por este motivo que, no 2º *Discurso*, recorrendo a uma ficção para explicar a origem da sociedade, Rousseau mostra que a linguagem desempenha um papel de relevo neste acontecimento. É o que nos revela a passagem seguinte, tantas vezes comentada: "Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le fondateur de la société civil."²⁸ "Isto é meu": nestas palavras, cuja clareza e sensatez Rousseau alia ao habilidoso cálculo de um efeito (mesmo se foi preciso uma multidão de imbecis para nelas acreditar), está a origem de todos os nossos males. Em conclusão: no estado social o homem fala, ou para se distrair e calar em si a voz da natureza, ou para legitimar um acto usurpador.

O estado social poderia talvez não existir, mas, uma vez iniciado o curso de uma história cujas causas são contingentes, mas cujo desenrolar é irreversível (a ponto de ser impossível um regresso ao estado de natureza, no caso de ele ter alguma vez existido), nada nos obriga a pensar que tal curso era o único possível. Nada, portanto, nos obriga a admitir que a sociedade que resultou dos acidentes da história do homem é a única que poderia ter surgido. Esta constatação leva-nos a abordar o papel que desempenha, em Rousseau, a ideia de contrato.

B) Os europeus, homens do norte, falam a linguagem da necessidade, ou melhor, falam porque têm necessidades. Com esta expressão, Rousseau já não designa aquilo que faltava ao homem que vivia no estado natural – aquilo que fora anteriormente designado por *besoin* –, pois, naquela época, para satisfazer essas necessidades a actividade individual era suficiente. O *besoin* exerce sobre as relações sociais um efeito neutralizador e Rousseau não se cansa de insistir neste ponto fundamental: as necessidades afastam. Tratar-se-á, agora, de necessidades de um novo tipo, que obrigam o homem a cooperar e a aproximar-se e, para que

28 OC, III, p. 164.

possam ter surgido, é necessário buscar uma nova explicação: a inclinação do eixo da eclíptica, que dividiu o mundo em zonas quentes e frias e que, pondo termo a uma idade em que a Primavera reinava em toda a terra, obrigou os habitantes das segundas a organizar-se em sociedade. A quem atribuir a responsabilidade por aquela inclinação? Rousseau poderia ter respondido: a Deus ou à natureza. Tal nos parece ser, pelo menos, a opinião expressa neste texto espantoso: "Incliner du doigt l'axe du monde ou dire à l'homme: Couvre la terre et soit sociable, ce fut la même chose pour Celui qui n'a besoin ni de mains pour agir ni de voix pour parler."²⁹

Desta forma, uma vez privado do efeito neutralizador da distância, o homem é despertado pelas paixões que a presença do outro vem suscitar. Em si mesmas, as paixões são todas boas (de acordo com a nossa proveniência divina), mas, sendo em nós aquilo que não poderiam deixar de ser, ou seja, paixões humanas, podem facilmente desviar-se para o mal, quando o meio social exerce sobre elas um efeito perturbador.

Assim, obrigados a aproximar-se e a viver em conjunto, as primeiras palavras que os homens do norte pronunciaram só poderiam ter sido um grito de ajuda. Da entreajuda resultou o estado social, tal como hoje o conhecemos³⁰. O homem do norte precisou de desenvolver a razão para sobreviver ("...comme si la nature voulait ainsi égaliser les choses, en donnant aux Esprits la faculté qu'elle refuse à la terre"³¹, diz Rousseau), mas esse desenvolvimento foi-lhe fatal. Porém, o estado social, tal como o conhecemos, não deve ser assimilado, pura e simplesmente, à ideia de contrato, de que o *Contrat Social* mostrará os princípios. Pelo contrário, Rousseau parece reservar ao contrato uma função exclusivamente reguladora, espécie de modelo intemporal acima das sociedades reais e que ainda não encontrou perfeita aplicação em nenhuma delas. Também aqui, Rousseau terá em Kant um dos seus mais fiéis seguidores e num domínio que só à primeira vista pode surpreender, a saber, o do juízo de gosto. O contrato social fundamenta-se na possibilidade de todos os cidadãos quererem a "vontade geral", mesmo se cada um deles, considerado isoladamente, quer apenas a satisfação do seu interesse particular; aquela, no

29 *L'influence des climats sur la civilisation*, OC III, p. 531.

30 Esta questão, no entanto, apresenta as suas dificuldades, pois se é a necessidade que aproxima os homens do norte, arrancando-os ao seu estado de indolência natural, Rousseau afirma que no Sul, onde a pressão das necessidades não se faz sentir do mesmo modo, é a paixão que desempenha essa função. Duas causas diferentes estão na origem de um efeito idêntico. Uma excelente análise destes problemas pode ler-se em A. Philonenko, *op. cit.*, pp. 143-152, em comentário ao *Essai sur l'origine des langues*. Cf. igualmente o texto de Rousseau citado na nota anterior.

31 2º Discurso, OC III, p. 164.

entanto, mais não é do que o elemento comum a todas as vontades individuais e condição de possibilidade de uma harmonia perfeita entre elas. Da mesma forma, em Kant (cf. *Crítica do Juízo*, parágrafo 41), o juízo de gosto, sendo sempre individual, encerra em si mesmo uma exigência de universalidade, quer dizer, pretende comunicar-se e espera da adesão de todos como que a confirmação de uma regra que não se pode demonstrar por conceitos. Uma tal universalidade simplesmente possível supõe a existência de um contrato originário que unifique toda a espécie humana – não podendo, por isso, ser refutado pela constatação empírica das diferenças de gosto entre os indivíduos e entre as culturas –, o que transforma o ideal kantiano de uma beleza partilhável em símbolo da moralidade.

Mas, ao escrever o *Contrat Social*, Rousseau conserva o olhar voltado para um passado mítico, olhando ao mesmo tempo para o futuro, vendo cada vez com mais nitidez, à medida que os anos vão passando, a quase radical impossibilidade de o futuro se igualar à grandeza do mito. Em todo o caso, só conseguiremos perceber a possibilidade deste olhar dirigido em dois sentidos opostos se não nos esquecermos que, para Rousseau, a natureza é intrinsecamente boa e o homem "naturalmente" capaz de realizar o bem. Por outras palavras, se nos lembrarmos que, para Rousseau, tal como para Kant, há no homem uma predisposição natural para o bem, que foi pervertida, mas que pode ser corrigida.

Por isso, as referências históricas que Rousseau julga poder apresentar (Esparta, a república romana, ou mesmo uma problemática "democracia directa", impossível de situar no tempo), servem mais para medir o nosso afastamento, do que de exemplo a imitar. Tal como no 2º *Discurso*, relativamente à hipótese de existência de um estado natural, Rousseau poderia exclamar: "commençons par écarter les faits."³² Esta necessidade de presumir um começo que, como já assinalámos, aproxima Rousseau e Kant e os liga ambos às filosofias da história do século XVIII, é processo habitual em Rousseau³³. Se é possível deduzir a priori a necessidade de um estado natural, como conceito necessário para o diagnóstico dos nossos males presentes, a existência do objecto correspondente a esse conceito não é, por isso, menos problemática.

Repare-se como, para resolver dois problemas diferentes, Rousseau sente necessidade de adoptar idêntica solução. Se, por um lado, o estado natural serve para medir o afastamento do homem civilizado face à natu-

32 Ibidem, p. 132.

33 Desempenha ainda uma outra função, que não abordaremos neste artigo: justificar os diversos processos de educação do indivíduo para a vida em comum, mostrando como através dela se trata de restituir ao cidadão, disposto a colocar a vontade geral acima do interesse particular, a sua integridade perdida.

reza a que deveria pertencer, por outro, os princípios do contrato social permitem-nos verificar o grau de afastamento das sociedades actuais em relação aos ideais de justiça que nunca se concretizaram, nem sequer nos exemplos históricos que Rousseau apresenta. Em ambos os casos, como nota Henri Gouhier, Rousseau imita Platão e dá ao seu pensamento a forma do mito³⁴.

C) Se soubermos olhar para a situação de indigência em que caiu o homem europeu (sem que ele, aliás, saiba dar conta dessa queda), veremos aquilo que mais se assemelha a um estado natural corrompido, paródia da felicidade em que a humanidade vivia nos seus primeiros tempos. Veremos reinar a violência desenfreada, a ausência completa de lei, o triunfo do mais forte sobre o mais fraco. No estado natural, os homens, privados do uso da fala, não comunicavam; agora o homem fala (fala até de mais, segundo Rousseau), mas não comunica. Até mesmo os divertimentos, nos quais uma sociedade ociosa esquece os seus males presentes, são a caricatura da festa primitiva³⁵. No estado natural reinava a igualdade entre todos; agora, essa igualdade volta a existir e o círculo fechou-se, pois todos estão igualmente privados dos seus direitos, usurpados por um poder despótico e ilegítimo. Se, em certa medida, esta situação é imputável à finitude originária da natureza humana, foi necessário a sua perversão para o homem se encontrar vagueando no indefinido onde tudo é possível, inclusivé (ou sobretudo) o mal.

Parece-nos haver uma semelhança muito interessante entre o modo como Rousseau encara o uso que o homem faz da sua liberdade e a posição de Descartes sobre este mesmo assunto. Como se sabe, para este último, ela é o sinal da presença do infinito em nós, mas, no uso que dela fizemos, tornou-se numa espécie de "mau infinito", no indefinido que referimos algumas linhas mais acima. Leitor de Descartes (e também de Malebranche), Rousseau afasta a hipótese espinosista (que será também a de Kant), de acordo com a qual a liberdade humana é uma ilusão se a entendermos como liberdade psicológica, quer dizer, como resultado da consciência que tenho de ser o autor de uma deliberação de que resulta uma acção, pois tal consciência pode resultar, apenas, da ignorância da presença de uma causalidade superior e escondida. Incapaz, ao contrário do Kant da *Crítica da Razão Prática*, de formular o conceito de uma liberdade transcendental, Rousseau não pôde deixar de se ver confrontado com as mesmas dificuldades do cartesianismo. Porque o homem não

34 Henri Gouhier, *op. cit.*, p. 18.

35 Uma dramática descrição desta situação e do triunfo da violência que a caracteriza, pode ler-se no 2º Discurso, *OC III*, p. 191.

é um puro espírito, a sua liberdade defronta-se com a resistência que a matéria, a começar pela do seu próprio corpo, lhe opõe; e porque a sua capacidade de decidir e de julgar é limitada, a vontade livre propõe-lhe situações em que tem de decidir antes de ser capaz de julgar. Assim, tal como Descartes, introduz um dualismo na natureza humana, que determina a posição singular que o homem ocupa na criação e que é, simultaneamente, fonte de todos os seus males.

Da mesma forma que a perfectibilidade, a liberdade permite distinguir o homem do animal, mas tal como ela também, conduz ao afastamento do estado natural ³⁶, fora do qual não se pode assegurar nem a felicidade, nem a moralidade, nem a virtude.

Atente-se, ainda, numa dificuldade do pensamento de Rousseau, que tem causado alguns problemas aos principais intérpretes da sua obra. O grau de afastamento em relação ao estado natural parece desempenhar, unicamente, uma função hermenêutica, pois (mesmo admitindo a hipótese da sua existência) não é ele que é apresentado por Rousseau como aquele em que a humanidade terá gozado de maior felicidade. É numa espécie de estado intermédio, em relação ao qual os primitivos actuais nos fornecem uma pequena aproximação (e que Rousseau poderia ter conhecido através dos relatos de viagens do seu tempo), que se deve situar a idade de ouro da humanidade. Como se a perfectibilidade humana, enquanto força que põe em movimento a história, pudesse ter retardado por um momento os seus efeitos perversos e permitido ao homem gozar a felicidade de um estágio intermédio, com tudo o que tal estado comporta de equívocos, que tornarão a derrapagem quase inevitável. Entre a ferocidade e a rudeza dos seus primeiros tempos, de um lado, e os progressos funestos da civilização e das luzes, por outro, a humanidade terá sabido viver um tempo (de que a obra de Rousseau guarda a nostalgia) em que o desenvolvimento das faculdades se conjugava ainda com a transparência das relações e com a doçura experimentada do amor.

4. Conclusão

Neste breve artigo, diversos e importantes aspectos do pensamento de Rousseau tiveram que permanecer em segundo plano. Numa rápida conclusão gostaríamos de referir alguns, pelos quais Rousseau se encontra na origem de algumas das ideias políticas – poderíamos talvez dizer, de alguns dos lugares-comuns do discurso político, de todos os discursos políticos – do nosso tempo.

36 2º Discurso, *OC III*, pp. 170-171; cf. notas 2, 3 e 4, pp. 1345-1346.

Antes de mais, saliente-se que poucos, como Rousseau ao escrever o *Contrat Social*, terão sabido afirmar com tal força a soberania absoluta da lei e a necessidade de o indivíduo se dar ao todo e renunciar a si mesmo. Perante a lei, o indivíduo não pode formular nenhuma exigência de carácter moral, pois só por intermédio dela as exigências morais do indivíduo são realizadas. Pelos mesmos motivos, não é necessário limitar o poder, nem proteger o indivíduo contra ele, pois só esse poder pode ser a garantia da sobrevivência dos indivíduos. É provável que, nos dias de hoje, os dois séculos de história política que entretanto decorreram não nos permitam concordar inteiramente com Rousseau. Esta sua posição parece-nos, no entanto, bastante compreensível, se percebermos tudo aquilo que Rousseau não foi: nem adepto das luzes e da sua filosofia otimista da história, nem defensor de uma razão capaz de desempenhar, à maneira kantiana, um papel regulador nessa mesma história, nem, tão-pouco, um precursor da tese idealista da autonomia do sujeito.

Mas se este aspecto do seu pensamento, aquele que teve uma eficácia mais imediata e encontrou eco em alguns dirigentes da Revolução Francesa, tal como influenciou Hegel na elaboração de uma filosofia do direito, ou Marx na elaboração de uma teoria do estado, é aquele que, em nosso entender, mais afasta Rousseau das nossas actuais preocupações, há um outro aspecto (aquele que quisemos fazer valer neste artigo), que nem sempre nos parece conciliável com o primeiro, mas que o torna bem mais próximo de nós. Rousseau é um admirável perscrutador da natureza humana e das suas ambiguidades fundamentais e apercebe-se de que o indivíduo é demasiado complexo para ser reduzido às construções arbitrárias em que os sistemas e as ideologias o tentam fechar. Além disso, Rousseau sabe perfeitamente que, como homem, cada indivíduo é possuidor de uma vontade particular contrária à sua vontade como cidadão e que, entre as duas, só através da educação a mediação é possível. Se a leitura de algumas das suas obras políticas nos pode fazer estremecer, é porque sabemos o que aconteceu quando alguns dos seus seguidores se esqueceram (coisa de que Rousseau também nem sempre se lembrou) que a razão prática não é, imediatamente, razão política, que só deverá ter em relação a esta última uma função meramente reguladora e que, como afirma Philonenko, uma moral que não seja esquematizada pela prudência conduz inevitavelmente à tirania ³⁷.

37 Cf. A. Philonenko, *L'oeuvre de Fichte*, ed. cit., p. 164.

RÉSUMÉ

On se propose de montrer comment Rousseau analyse la situation de l'Europe de son temps et envisage la possibilité d'une régénération des États européens, finissant par mettre en doute la valeur thérapeutique du remède qu'il avait lui-même prescrit.

On part de la théorie de l'état de nature et du passage de celui-ci à l'état social, dans lequel pourrait se trouver une explication du malheur présent. Finalement, on montre comment le mythe de l'état de nature, pourvu, avant tout, d'une valeur herméneutique, se trouve à la racine du pessimisme de Rousseau, en ce qui concerne le destin d'une Europe qui devient incapable de s'égaliser à la grandeur du mythe.

TEORIA E ARTE DOS JARDINS NO SÉCULO XVIII EM PORTUGAL

Pedro Calafate

A teoria e a arte dos jardins constituiu tema de intensa polémica durante os séculos XVII e XVIII europeus, atingindo de igual modo o espaço da cultura portuguesa da época.

Neste âmbito, o que nos importa sublinhar é o aparecimento da concepção do jardim como natureza organizada, o que implica à partida a sua consideração em sentido autónomo e não como a mera continuação do espaço interior de um edifício, que se destinaria a prolongar.

Neste enquadramento, o que está em jogo é a variedade das experiências estéticas que tendem a exprimir, em coerência, formas igualmente diferentes de organização da natureza no seio do espaço urbano, como resulta claro da marcada oposição entre o jardim francês ou italiano, nos séculos XVI e XVII, e o chamado jardim inglês, distanciando-se este do culto do geometrismo e da regularidade dos espaços e das formas, imposta pelo gosto do absolutismo imperante.

Utilizando normas da arquitectura, o jardim francês transpôs para o espaço exterior as normas utilizadas na organização do espaço interno dos seus sumptuosos edifícios, cedendo, neste como noutros domínios, à ofensiva global do geometrismo, pela criação de relações básicas de proporção, simetria e regularidade. Não deixa por isso de se revestir do

maior interesse, na consideração deste problema, o facto de um dos textos que, com justiça, se pode entender como um antecedente do gosto do jardim inglês, os *Elements of Architecture* (1624) de Sir Henry Wotton, avançar, como requisito essencial nessa organização da natureza que o jardim configura, a oposição entre edifícios regulares e jardins irregulares, criando condições de legitimidade para a autonomia da arte dos jardins em relação à arquitectura¹ e para a sua aproximação à arte da pintura, como mais tarde veremos defendido por Joseph Addison e por Immanuel Kant. Aliás, no seu termo, este processo acabará por contagiar a própria arquitectura, de que temos exemplo na planta ostensivamente assimétrica do Palácio da Pena, mandado construir por D. Fernando II no passado século.

A imposição do geometrismo, que acima referimos, está necessariamente articulada com os padrões do gosto clássico, de intensa aceitação na cultura francesa e italiana destes dois séculos.

Tal como afirmara o Padre André Yves num dos textos mais difundidos, a par do de Boileau, do classicismo francês, o *Essai sur le Beau*, todos os homens nascem com uma espécie de «geometria natural», que faz com que cada um possua um compasso nos seus olhos a fim de avaliar a elegância duma figura ou a perfeição de uma obra. À luz deste princípio de pendor vincadamente racionalista, encontramos um apelo à constituição natural do homem, às suas ideias primitivas, as mesmas que lhe imporiam a preferência pela regularidade, a ordem, a proporção e a simetria, fazendo-o desgostar da desordem, da irregularidade e da desproporção².

Recordando o antigo preceito augustiniano, a unidade era a verdadeira forma do belo, «*omnis porro pulchritudinis forma unitas est*», princípio que veremos aceite em toda a sua extensão, pois como dirá um dos mestres da poética ibérica, D. Ignacio Luzán, «lo que es vario y uniforme es, al mismo tiempo regular, ordenado e proporcionado»³.

Em Portugal, no século XVIII, o panorama não se afirmará muito diverso, quer pela pena de Vernei, quer pela dos teóricos da Arcádia, nomeadamente pela de Cândido Lusitano, um dos seus patronos, que, a propósito da beleza poética, não teve dúvidas em defender que esta consiste na proporção, na ordem e na unidade, «de sorte que as coisas que indirectamente se lhe opõe são a desordem, a impropriedade, a desproporção e a desunião»⁴.

1 Hanno Walter Kruft, *Historia de la Teoria de la Arquitectura*, vol. I, Madrid, 1990, p. 348.

2 Yves André, *Essai sur le Beau*, Paris, 1714, p. 14-15

3 Ignacio Luzán, *La Poetica, reglas de la poesia en general y de sus principales especies* (1737), Barcelona, 1977, p. 219.

4 Cândido Lusitano, *Arte Poetica, ou regras da verdadeira poesia*, tomo I, Lisboa, 1759, p. 120.

Já no fim do século XVIII, António Soares Barbosa, no *Tratado Elementar de Filosofia Moral* (1792), apresenta e reforça perspectiva idêntica ao afirmar, no plano desta «metafísica do belo», que «o belo ou formoso é o mesmo que o ordenado, e este o que junta a diversidade com a unidade»⁵.

Neste enquadramento teórico, correspondente à vitória dos padrões geométricos no âmbito da estética e da metafísica do belo, torna-se compreensível a sua extensão à denominada arte dos jardins, surgindo a natureza organizada de acordo com os mesmos preceitos, impondo o triunfo do jardim geométrico, pela organização do espaço de acordo com os princípios da proporção e da simetria, em normas pela primeira vez codificadas por Antoine Joseph D'Argenville (1680-1765) na sua *Théorie et Partique du Jardinage* (1709), inspirada nas ideias de André Le Nostre.

A repercussão e a importância da teoria e da arte dos jardins na Europa do século XVIII deve também avaliar-se pela sua inclusão nos grandes tratados de divulgação sobre a natureza, de que destacamos, em França, o *Spectacle de la Nature*, do Abade Noel Pluche, um dos livros mais lidos e de maior circulação no século XVIII francês, e, em Portugal, a *Recreação Filosófica*, do Padre Teodoro de Almeida, que congrega, com sentido didático, as grandes linhas da cultura e da filosofia em Portugal na época em apreço.

Quer isto dizer que se não tratava de um tema rigorosamente circunscrito a tratados técnicos, destinados a um público de especialistas, mas de uma matéria de vasta aceitação no público em geral.

Pluche, decididamente, não é um partidário do jardim inglês e nos capítulos que dedica à jardinagem proclama que «c'est de l'ordre même qui résulte la beauté»⁶, razão por que aconselha que na planificação dos canteiros de flores e preparação do respectivo terreno, tudo se organize em quadrados longos ou em espaços triangulares que se correspondam regularmente, até porque, segundo Pluche, essa mesma regularidade será suficiente para manter a beleza do jardim, mesmo depois de passado o tempo de floração das plantas. Não se trata tanto de imitar a natureza no seu estado selvagem e primitivo, mas de a trazer até nós com arte, no sentido em que a beleza natural, por si só, parece insuficiente, reclamando por isso a intervenção do artifício. Para o autor do *Spectacle de la Nature*, passa-se com as plantas o mesmo que com os diamantes: por mais brilhantes que sejam, necessitam de ser trabalhados pela arte.

5 António Soares Barbosa, *Tratado Elementar de Filosofia Moral*, vol. I, Lisboa, 1792, p. 32

6 N. Pluche, *Spectacle de la Nature*, tomo II, Paris, 1774, p. 105

Assim, um jardim será assumido como «la nature même rapprochée sous nos yeux et mise en oeuvre avec art»⁷.

Em todo o caso, o termo de comparação utilizado pelo autor não deixa de ser significativo, por isso que o diamante enfatiza o aspecto do brilho, da luz, da sumptuosidade. Corporiza uma beleza voltada para o exterior, no sentido «espectacular» do termo, e, por isso, privilegia um público vasto, exactamente o inverso dos princípios estéticos que sustentarão a teoria e a arte dos jardins ingleses, impulsadores do gosto romântico, menos dependentes do belo e mais próximos do sublime.

De facto, desde a segunda metade do século XVII que vinhamos assistindo, entre os teóricos ingleses, a uma reacção crescente perante os critérios uniformizadores e o rigoroso esquematismo do gosto, aplicados na arte dos jardins. Muitos desses autores estiveram indissociavelmente ligados à crítica do absolutismo político, como foi o caso de Shaftesbury, em que o apelo a uma natureza em estado primitivo e puro, aponta de forma muito clara para a imagem da liberdade do homem.

O apelo da natureza não corrompida pela vicissitude dos anos nem pelo capricho dos gostos, é bem característico de um sentimento marcado pela sede de autenticidade, em oposição ao artificialismo e convencionalismo superficiais da vida urbana. Em curiosa inversão, se a cidade representara tradicionalmente a passagem da natureza à cultura, a cultura da cidade não deixava agora de ser entendida, em muitos dos seus aspectos mais característicos, como reponsável pela desnaturalização do homem, na exacta medida em que o distanciava dos seus ritmos vitais.

A tradicional oposição cidade/campo, que se vinha formulando com mais intensidade desde o renascimento, no caso português, na literatura de Sá de Miranda, era agora prolongada em novos contextos, pois se intensificará, em alguns espíritos, a fadiga existencial perante uma sociedade cada vez mais submetida ao império do artifício.

Este sentimento faz-se acompanhar de uma intensa experiência estética da natureza, que encontra na descoberta da paisagem um dos seus elementos mais reveladores, no sentido em que a pretendida harmonia entre o homem e a natureza, traduz um sentimento de comunhão, bem mais intenso do que a mera presença física, presa esta à concepção do jardim como espaço destinado ao mero «uso» ou «utilização»⁸.

Encontramos porventura em Alexander Pope uma das mais refinadas expressões desta identificação e harmonização a que a arte dos jardins ingleses procurará dar corpo, nomeadamente quando na sua *Epistole to*

7 Ibid., p. 92

8 Cif. Rosario Assunto, «Téléologie des Jardins» in *Jardins et Sites Historiques*, Icosmos, Madrid, 1994, pp. 241-244

Lord Burlington (1731), convidava à permanente consulta do «génio do lugar»⁹. Bem entendido, essa sede de autenticidade, essa nostalgia pela natureza pura e em estado selvagem, estava longe de apelar para formas de primitivismo ou de incultura. Pelo contrário, ela só se afirma em alguém que, querendo redescobri-la na sua suprema elegância, não pretende nem pode, contudo, apagar o refinamento espiritual e cultural da *polis*.

Em última análise, é esse mesmo refinamento que permite saborear, com entendimento advertido e com gosto apurado, a sublimidade e a beleza das criações naturais.

O ideal de regresso a uma natureza em estado selvagem, que o jardim inglês tenta reproduzir nas suas formas e conteúdos, é laboriosamente construído após um intenso percurso no reino da cultura, ou seja, no reino da cidade, onde se palpa a confluência da razão e do sentimento.

Difícilmente poderia ser de outro modo, pois a célebre gruta do jardim de Twickenham, que o próprio Pope mandara construir, em 1718, nos arredores de Londres, dando corpo aos seus ideais estéticos neste domínio, não deixava de simbolizar a concepção newtoniana do mundo, apontando alguns autores como provável que tenha sido ela uma das fontes da imagem do Cosmos construída por Boullée no seu monumento a Newton¹⁰. Aliás, não devemos esquecer que o jardim inglês, impulsador do futuro jardim romântico, possui em todos os seus elementos constitutivos uma profunda carga simbólica, que o transforma numa espécie de sociedade ideal. De facto, quando Addison, em 1712, fazia notar, no *Spectator*, a sua clara preferência pela contemplação de uma árvore crescendo livremente, lançando os seus ramos de forma espontânea, não deixava com isso de simbolizar a primazia do livre crescimento individual; também a profusão dos caminhos e regatas serpentinadas em que se pretendia fazer transparecer o livre curso da natureza, nomeadamente quando Delile, na sua *Art des Jardins* (traduzida entre nós por Bocage), recomendava em sugestivo verso: «Faze fugir, ferver, saltar as águas», não deixava de se associar na sua carga simbólica à ideia da liberdade de pensamento.

Regressando à análise das relações entre a natureza e a arte, questão nuclear do tema em análise, vemos que os princípios estéticos aqui enunciados divergem substancialmente dos defendidos no texto de Pluche acima citado. De facto, para os defensores do jardim francês, como vimos, trata-se de reunir e ordenar as produções da natureza de

9 Alexander Pope, *Epistle IV to Richard Boyle, Earl of Burlington* (1731) in Alexander Pope, *Epistles to several persons*, ed. F. W. Bateson, London-New-Haven, 1961, p. 142

10 Hanno Walter Kruft, *op. cit.*, p. 351

uma forma diferente daquela que a natureza, no seu «livre curso» segue; já no âmbito da concepção estética subjacente ao gosto dos jardins ingleses, a natureza tem horror à linha recta, procurando-se reunir aquilo que ela apresenta de agradável e interessante, mas empregando a mesma maneira e os mesmos meios, ou seja, recriar, combinar e dispor as produções naturais sem se afastar da natureza, realizando, mediante o imperativo de discrição que à arte se impunha, o antigo preceito retórico da «negligentia diligens», em que a arte se esconde «artificiosamente», dando impressão de espontaneidade e improvisação.

Em Portugal, este ideal de regresso a uma natureza simples, pura e espontânea, que se afirma após um longo e intenso percurso no reino da cultura, está bem representado no texto do Padre Teodoro de Almeida, sugestivamente intitulado *O feliz independente do mundo e da fortuna*, escrito em 1789, durante o seu exílio, vindo a conhecer três traduções para castelhano e dezenas de edições portuguesas até finais do século XIX.

Referimo-nos concretamente ao expressivo diálogo entre a princesa Sofia e o conde da Morávia, dois personagens centrais do romance de Teodoro de Almeida. A melancolia que percorre toda a obra emerge claramente a propósito da consideração do problema da alegria e da felicidade, pensada em oposição ao ambiente da cidade e da corte. Esta última, surge-nos caracterizada pelo ludíbrico da fortuna e pela falta de autenticidade que impõe ao homem a escravidão das aparências. «Quanto a mim – diz a Sofia, a respeito da felicidade autêntica – creio que só no campo se pode encontrar este tesouro (...) vivo nesta casa de campo, e posto que a princípio estranhei muito a mudança, agora, conhecendo o valor desta vida, estou quase tentada a crer que nela consistirá a felicidade completa. Pelo menos aqui sou senhora de mim. Nas cortes era escrava dos outros»¹¹. Daí a inautenticidade do título de Senhora, como forma de tratamento nas cortes, se nem senhora do seu tempo, do seu semblante, do seu juízo e dos seus escondidos afectos se sentia.

Importa notar a cautela e a subtilidade utilizada na expressão, pois, católico como era, não podia Teodoro de Almeida defender que a felicidade completa estava ao alcance da vida humana, na sua passagem por este mundo. A sua filosofia moral não se identifica com o naturalismo de muitos autores da época. Sofia está «quase tentada» a crer, mas, em última análise, a verdadeira felicidade é algo a que «a simples natureza não pode chegar»¹², e apenas se alcança quando «o coração gozar do seu fim», ficando como «a pedra no centro», imagem cara ao neoplatonismo

11 Teodoro de Almeida, *O Feliz Independente do Mundo e da Fortuna*, liv. II, Lisboa, 1789, p. 52.

12 *Ibid.*, p. 53

medieval, que difundira a figuração de Deus como centro de um círculo de onde tudo emana e para onde tudo se dirige.

Salvaguardada esta perspectiva inerente ao iluminismo católico português, que encara o homem como ser no mundo, mas não como ser do mundo, o diálogo prossegue, pelo enunciado da tese contrária à de Sofia, defendida pelo conde da Morávia, que apresenta como objecção fundamental a aborrecida uniformidade dos dias nos ambientes rurais, aquela «paz e uniforme continuidade» em que pretensamente se adormeceriam as potencialidades do espírito.

Mas a isto reponde a princesa que assim acontecia apenas ao rústicos, que tinham ocioso o uso da razão, «vivendo sem mais reflexão que a que fazem os olhos». Bem ao contrário, «os que dão exercício ao entendimento, sabem tirar, como as abelhas, delicioso mel das mais vis ervas do campo», terminando em tom enfático: «Vereis que o entendimento se perde à força de ficar embriagado com um bem casto deleite»¹³.

Há, como vemos, uma clara oposição entre a cidade e o campo, mas, por outro lado, não há qualquer oposição entre a natureza e a cultura. A expressão de Misseno, outra personagem do seu romance, que já conhecera o brilho do ceptro real, clamando pela «doçura e suavidade» da vida de pastor, representa, no essencial, a vontade de constituição de um pastor civilizado, em profunda identificação com os valores da cultura autêntica, até porque, como vimos, se trata de um «casto deleite», distante de quaisquer tentações epicuristas. Aliás, a sua intervenção, dando nota do novo estado de espírito de alguém que conscientemente optou por viver entre outeiros e penhascos, está em profunda identidade com a noção de «génio do lugar», defendida por Pope, e os elementos da paisagem que identifica e elege serão os mesmos a ter preponderância nos chamados jardins ingleses: «Tirou-se-me um véu dos olhos, uma nuvem do coração, um peso do peito. Ponho-me em pé, acho-me ligeiro e ágil, saio do bosque, subo a um outeiro, olho a um lado e outro e acho-me em novo clima e até a mim mesmo me desconheço»¹⁴.

Não se trata pois de uma mera contemplação passiva dos elementos da paisagem eleita, mas de uma comunicação profunda que se traduz num estado de alma, e perante este poderoso ideal, de nada servem as objecções do conde da Morávia, dizendo que «apesar de toda a filosofia, o corpo necessita de recreio», não lhe bastando o deleite espiritual proporcionado pela paisagem e pela vida rural. Para este personagem, o recreio dos sentidos e as delícias do coração «não se acham senão nas cortes ou

13 *Ibid.*, p. 61.

14 *Ibid.*, p. 60

nas cidades populosas», pelo que sugestivamente questiona: «O homem que foi feito para viver com homens, que gosto pode fazer habitando entre pedras, troncos e brutos?»¹⁵.

Como não será difícil de antever, vamo-nos encontrando com aspectos essenciais do gosto romântico, e a sua repercussão na arte dos jardins assume-se como um facto evidente. No caso do Padre Teodoro de Almeida, a referência explícita a essa articulação surge-nos na *Recreação Filosófica*, começando o autor por enunciar a perfeição da natureza, num plano antitético ao do artifício: «Ninguém poderia mudar qualquer coisa nas obras da Natureza sem que ficassem menos boas. Tudo quanto os homens tiram ou poem nas obras da Natureza as faz imperfeitas»¹⁶.

Este elogio da natureza original, e a afirmação da suprema elegância das suas criações espontâneas, não deixa de ter um sentido profético, pelo enunciado de receios que ao nosso tempo coube assumir de forma cabal, mas, por outro lado, está impregnada de fortes conotações religiosas, por isso que, em última análise, essa mesma perfeição mais não é do que uma imagem ténue da beleza divina. Trata-se de uma bondade e perfeição finitas, que comportam, necessariamente, um modo infinito e que, por isso, se assumem como imagem da suprema bondade e perfeição divinas, pelo que o elogio das criações naturais remete sempre para o elogio do autor da Natureza.

O sentido de religiosidade, intensifica e remete esta relação para uma zona de maior profundidade. Daí o respeito pela natureza original e espontânea, dizendo Teodoro de Almeida, no seguimento do texto atrás citado: «Quanto mais formosas são as árvores que crescem no campo livre à Lei da Natureza, lançando, com liberdade, os ramos para uma e outra parte e encurvando graciosamente os troncos, do que as outras que caindo desgraçadamente nas mãos de um jardineiro, são obrigadas, por triste metamorfose, a converter-se em pirâmides, aves, cavalos, etc.»¹⁷.

O que aqui se enfatiza é uma noção de liberdade, em clara oposição às prisões do artifício, traduzidas pela tristeza da uniformidade, mas, em última análise, o que está verdadeiramente em confronto é a obra de Deus e a obra do Homem que, ao invés de a imitar, dela se afasta, gerando produções merecedoras de condenação.

Já o mesmo não sucede no gosto dos jardins ingleses e na correspondente experiência estética da natureza, dizendo outra personagem da *Recreação Filosófica*: «Nisso vos achão razão os nossos modernos jardi-

15 *Ibid.*, p. 65.

16 Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, vol. IX, Lisboa, 1793, p. 219

17 *Ibid.*, p. 230

neiros, que se inclinam ao gosto inglês, e buscam na formação de seus jardins uma perfeita imitação da irregularidade regular da Natureza»¹⁸.

A expressão «irregularidade regular» é particularmente significativa a propósito destes padrões do gosto, pois que, no seu modo de actuar, a natureza não era vista como uma actividade caótica, mas sim como uma força que operava sempre do mesmo modo, entre a causa e a produção do efeito. Uma determinada espécie de árvore conhece, em todos os casos, o mesmo processo de gestação e de crescimento, fazendo jus à regularidade dos processos naturais; mas a forma exterior ou aspecto que cada uma delas adquire, curvando os troncos para um e outro lado, configura um elemento de diversidade; por outro lado ainda, o modo como as produções naturais se distribuem no espaço não é geométrica nem regular, comportando uma irregularidade que se tem por agradável.

Em outro passo, já no último volume da *Recreação Filosófica*, Teodoro de Almeida distancia-se com maior radicalidade do gosto de uma natureza submetida aos cânones do geometrismo, ao fazer sobressair um peculiar aspecto da paisagem caracterizado pela majestosidade violenta. A discussão travava-se entre o gosto da paisagem da planície e a dos altos relevos dos Pirinéus, dizendo a propósito Theodósio, personagem que representa o autor da obra, que a julgar pelos cânones do gosto geométrico, «se os homens houvessem de dar ideia para um mundo perfeito, sem dúvida mandariam fazer este Globo torneado e liso, por julgarem essa figura a mais perfeita»¹⁹. Ora, se assim fosse, não haveria nem montes nem vales, nem lugar que por inferior e escavado fosse destinado às águas. Por outro lado, sublinha a Baronesa, personagem feminina, que monotonia e tristeza para a vista emerge da contemplação das planícies como a de Tolouse, «terra sumamente plana», onde não se vislumbrava mais de que «uma multidão indizível de telhados e trepadeiras, e nada que pudesse lisonjear a vista»²⁰.

A contraposição que se segue, a propósito da paisagem dos Pirinéus é para nós de grande significado, pois se insere numa vasta e representativa corrente da cultura europeia da época, em que se destacam E. Burke e Kant, no tocante à análise dos sentimentos do belo e do sublime, mas também Albrecht von Haller no poema *Os Alpes* (1732), Salomão Gessner, nos *Idílios* (1756), Rousseau, sobretudo na Carta 26 da primeira parte da *Nova Heloisa* e, porventura de forma mais próxima da descrição de Teodoro de Almeida, a *Viagem aos Pirinéus*, de Carbonnières, escrita no ano da Revolução Francesa.

18 *Ibid.*, p. 230 (sub. nosso).

19 Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, vol. X, Lisboa, 1800, p. 35.

20 *Ibid.*, p. 36

Se analisarmos o texto citado de Rousseau, encontramos uma referência a determinados elementos da paisagem capazes de determinar emoções violentas, inquietações profundas, a intranquilidade e mesmo o horror. Rousseau destaca os penhascos, as árvores sem folhas, a erva húmida e amarelecida, os ventos gelados que amontoam neve e gelo, elementos que aparecem em correspondência exacta com a agitação interior de um coração atormentado, em sublime e turbulenta solidão.

A *Viagem aos Pirinéus* de Carbonières, acentua a mesma força, a energia, a imensidão emergente da contemplação da imponente paisagem dos Pirinéus. As alturas desoladas que transformam os vales em abismos que a vista não consegue penetrar; desertos onde os olhos não encontram nada em que se deter; encostas escarpadas de fragosa altura, onde a imaginação se aterroriza, quando dela se apoderam as ideias de eternidade e de imensidão...

Fixemos ainda o sugestivo poema «La tarde» de Meléndez Valdés, uma das expressões mais salientes da poesia espanhola do século XVIII, onde encontramos elementos bastante próximos da descrição de Teodoro de Almeida a que adiante nos referiremos: «Miro las Tajadas rocas/ que amenazan desplomarse/ sobre mí, tornar oscuros/ sus cristalinos raudales./ Llénanme de horror sus sombras/ y el ronco fragoso embate/ de las aguas, más profundo/ hace este horror, y más grave»²¹. O mesmo Meléndez Valdés que anteriormente fora um entusiasta defensor do Rocóco, apresenta-nos ainda um significativo plano de articulação entre este novo gosto da natureza e a arte dos jardins das «odiosas cidades», quando refere que a força e a intensidade sentimental, proporcionada pela sublimidade daqueles elementos da paisagem «me enagenan y me olvidan/ de las odiosas ciudades/ y de sus tristes jardines /hijos míseros del arte»²².

São precisamente estes padrões do gosto, ligados a uma nova experiência estética da natureza, que vamos encontrar na fala da Baronesa, personagem da *Recreação Filosófica*, em oposição à tristeza da paisagem plana e de tendência uniforme, oposição que, como já vimos, Teodoro não deixava de articular, no volume anterior da sua obra, com a defesa do gosto do jardim inglês, e consequente crítica ao geometrismo: «Quando íamos em Baigorre às minas de cobre, que vistas tão diversas, tão novas, tão pinturescas se nos ofereciam a cada passo! Que belos horrores nos suspendiam»²³.

21 M. Valdés, «La Tarde», in J. H. Polt, ed., *Poesia del siglo XVIII*, Madrid, 1975, p. 248

22 *Ibid.*, p. 247

23 Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, vol. X, Lisboa, 1800, p. 36

Posto isto, dá-nos uma interessante contraposição entre o belo e o sublime, tal como o pensaram Burke e Kant. De facto, para Kant, as grandes cadeias de montanhas, cujos cumes se elevam para lá das nuvens, ou as sombras solitárias de um bosque sagrado, despertam em nós o sentimento do sublime, pois nos provocam um prazer misturado com pavor; de modo diverso a contemplação dos vales floridos em dia luminoso, despertam-nos o sentimento do belo²⁴. Kant inspirara-se neste particular no pensamento de Burke, que associara ao sublime aquelas coisas que em nós excitam as ideias de dor e de perigo («*pain and danger*»), ou seja, aquelas coisas que de algum modo são terríveis e capazes de produzir as mais fortes emoções que a mente é capaz de sentir.

Não nos parece distante desta perspectiva o texto de Teodoro de Almeida, dando-nos a conhecer o aspecto emocionante e agradável do belo e do sublime, mas acentuando o modo diverso como em nós actuam: por um lado, refere o espectáculo das árvores de tenros ramos e verdes folhas, e das ovelhas e dos bois pastando ao longe; do outro, sugere a energia e a força da natureza imponente: «Do outro lado viamos lá muito abaixo, em vales profundíssimos, ir por entre feixos descarnados e pedras soltas o nosso rio Nive, que topando e tropeçando nas pedras, ora se enfadava, espumando de raiva, ora desconfiava, torcendo o caminho, ora soberbo saltava por cima, rosnando sempre com um surdo murmúrio de tantos embaraços. Ali formava um pequeno lago, acolá se repartia em muitas serpentes de prata; lá se precipitava por entre as aberturas em formosas cascatas. Ah, meu Chevalier, quantas vezes poetizávamos um pouco, à vista destas belezas campestres!»²⁵.

Os elementos que compõe os dois textos acabados de citar, merecem cada um uma referência particular, pelo profundo significado de que se revestem.

Em primeiro lugar, a indicação de uma mina de cobre, certamente abandonada, eleita como destino de um percurso campestre. Com efeito, o aspecto de uma mina permite salientar a dimensão do abismo, da profundidade, de algo cujo fundo escapa à vista, das sombras, do perigo e, portanto, do medo, elementos fundamentais da concepção do sublime, como aparece aliás sublinhado pela referência aos «belos horrores». Em certo sentido, a opção por uma mina encontra correspondência com a importância verdadeiramente central da gruta nos jardins de gosto inglês.

24 Cf. E. Kant, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, trad. de Roger Kempf, Paris, 1969

25 Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, vol. X, p. 36-37

Por sua vez, encontramos a insistência na diversidade e na novidade do que se nos depara durante o percurso, as «vistas diversas, novas e pinturescas». Importa-nos, neste caso, destacar o termo «pinturesco», pois é um dos conceitos que estará no centro do debate sobre a arte dos jardins nos séculos XVII e XVIII.

Na sua *Crítica da Faculdade de Julgar*, mais propriamente no capítulo dedicado à divisão das Belas-Artes, Kant refere-se à pintura como arte figurativa que, apresentando-nos a aparência sensível artisticamente ligada com as Ideias, comportava, em seu entender, a arte da «bela reprodução (*Schilderung*) da natureza» e a arte da «bela organização (*Zusammenstellung*) da natureza». A primeira seria a pintura propriamente dita; a segunda aquilo a que Kant chama a «arte dos jardins»²⁶. Sublinhe-se que Kant foi um dos admiradores do gosto do jardim inglês, pois se lhe refere no início desta mesma obra. De facto, desde que se tratasse da consideração de uma coisa que não se tornasse possível senão mediante um projecto, como um edifício ou um animal, onde a regularidade que consiste na simetria «deve exprimir a unidade da intuição»²⁷, desde que se tratasse, dizíamos, do «livre jogo das faculdades representativas», tal como a arte dos jardins ou a decoração de interiores, a regularidade deveria, segundo Kant, ser a todo o custo evitada. Daí – diz – o gosto dos «jardins ingleses», que conduz a liberdade da imaginação quase até ao grotesco e se revela como ocasião excelente, na qual o gosto, mediante as concepções da imaginação, pode mostrar a sua mais alta perfeição²⁸.

Esta inclusão da arte dos jardins na pintura, significa antes de mais a sua autonomia perante a arquitectura, a que corresponde a distinção feita por Kant entre projecto (*Absicht*), que reclama a regularidade e a simetria, e o «livre jogo das faculdades representativas», sendo precisamente a esta inclusão que se refere o termo «pinturesco», que vimos utilizado por Teodoro de Almeida.

O chamado jardim pinturesco deverá mostrar-se capaz de servir de modelo a um paisagista, sendo a inversa também verdadeira.

Quanto aos elementos mais comuns deste jardim-paisagem, encontrámo-los, em parte, na segunda parte do texto citado: referimo-nos ao rio serpentino, que através da linha ondulante enfatiza o movimento como «alma da natureza» (tanto quanto a linha recta traduziria a imobilidade), ao pequeno lago, a que se juntam os grupos de árvores e a cintura à volta dos campos.

26 E. Kant, *Critique de la Faculté de Juger*, trad. de A. Philonenko, Paris, 1968, p. 151

27 *Ibid.*, p. 82.

28 *Ibid.*, p. 82

Para os tratadistas do jardim pinturesco, tanto o paisagista como o artista jardineiro tinham em comum o imperativo de compor um conjunto harmonioso, com toda a variedade e todas as irregularidades que a observação da natureza lhes inspira. Exigia-se-lhes um igual e perfeito conhecimento das leis da perspectiva, a fim de poderem dispor as produções naturais de maneira a que surgissem na sua justa proporção, e a que produzissem, pelas suas formas e cores, um efeito agradável à vista.

Certamente, este mesmo domínio da *nuance* e da variedade das cores importava a ambos, naquele sentido em que nem um quadro nem um jardim deveriam ser dominados pela monotonia de uma só cor. Se num determinado local predominassem as cores alegres e claras, noutro, como nas grutas e ruínas, se utilizariam cores mais carregadas e sombrias. Por isso, se não fosse um excelente pintor, impunha-se ao artista jardineiro o apurado conhecimento daquela parte da pintura atinente à simpatia das diferentes cores e às várias *nuances* de uma mesma cor.

Enfim, ambos deveriam, pela sensibilidade e pela arte, revelar capacidade bastante para reproduzir a variedade infinita de que a natureza se serve para sensibilizar o observador, o que pressupõe o conhecimento dos efeitos que esses mesmos elementos da paisagem têm sobre a alma. Ambos deveriam possuir, como sugere Hirschfeld na sua *Teoria da Arte dos Jardins* (1779-1785), «um tesouro de ideias campestres», conseguido ao cabo de uma observação exacta e prolongada da natureza: «il faut que l'artiste avant de s'y hazarder ait beaucoup observé & en paysagiste; qu'il ait enrichi son imagination d'images champêtres»²⁹.

Não se trata obviamente de uma cópia servil do que lhe é dado observar, mas da reprodução duma natureza escolhida de acordo os preceitos do gosto, construindo um novo conjunto que, como diz o mesmo Hirschfeld³⁰, sem deixar de ser natural, está acima da natureza ordinária, porque a disposição dos objectos surge aperfeiçoada sem transformar os seus caracteres: «le tout est vrai et cependant l'original n'est nulle part»³¹.

Apenas no jardim geométrico dos arquitectos poderíamos menosprezar este imperativo de observação e selecção dos elementos da bela natureza e desconhecer o modo como agem nos arcanos do coração. Daí a referência à tentação de «poetizar um pouco, à vista destas belezas campestres», que encontrámos na fala da personagem da *Recreação Filosófica*, razão por que esta experiência estética da natureza, partindo de filósofos, acaba por atingir o próprio teor da vida literária, arrastando a

29 Hirschfeld, *Théorie de l'Art des Jardins*, vol. I, Leipzig, 1779, p. 171

30 *Ibid.*, p. 171

31 *Ibid.*, p. 171

crise dos preceitos arcádicos e iluministas, tal como veremos em Bocage, ao trazer a matéria psicológica para o âmago da poesia portuguesa, nomeadamente pelo saborear duma estética do «*locus horrendus*», nos antípodas do «*locus amoenus*» do pastoralismo clássico.

RÉSUMÉ

La théorie et l'art des jardins, qui fût l'objet d'une intense polémique en Europe, l'a été aussi dans la culture portugaise du XVIII^e siècle. On analyse, d'une part, l'expérience esthétique de la nature dans le cadre de l'opposition entre la ville et la campagne. D'autre part, on suit les discussions concernant le goût des jardins français et anglais et ses conséquences sur la conception du sentiment du beau et du sublime.

NOTAS SOBRE AMBIENTE URBANO

Viriato Soromenho Marques

"Weltgeschichte ist die Geschichte des Stadtmenchen."
(A história universal é a história do homem urbano)

OSWALD SPENGLER *Der Untergang des Abendlandes*,
München, C. H. Beck, 1980, 661.

1. A identidade da cidade

Para a filosofia, a cidade é o lugar da diferença essencial da condição humana.

É na cidade e como cidade que a convivência intersubjectiva se transforma em relação comunitária, com todas as determinações éticas, políticas e jurídicas que lhe são inerentes.

Sem a cidade não existiria história, nem utopias históricas, e ainda menos filosofias da história. Ela é o berço da diferença humana perante a Natureza, o local a partir do qual partiu a cruzada dominadora da Cultura contra a Natureza.

A cidade é, duplamente, o fruto mais elaborado dos processos civilizacionais e aquele onde mais rapidamente a crise da civilização produz os seus sinais de mal estar e decadência.

Como objecto de estudo, a cidade é um ente plural e multifacetado. A ecologia urbana procura compreender a identidade da cidade como *segunda natureza*, como construção da arte humana, sem, contudo, deixar de lado os laços necessários dessa cultura com a *primeira natureza*, de cujas raízes a cidade se alimenta.

Tentando estabelecer algumas teses acerca da identidade da cidade poderemos afirmar o seguinte:

1.1. *A cidade é um sistema, mesmo um ecossistema artificial.* É um espaço penetrado por regras outras que as dos ciclos naturais. De certa forma, o homem *concentra* aquilo que a natureza apresenta sob um modelo de dispersão (a água, os alimentos, a energia, etc.) e também aquilo que culturalmente, durante milénios e milénios de existência nómada das comunidades arcaicas, ocorria de modo disperso (os resíduos e efluentes de todo o tipo, a poluição, esse excesso que o meio natural se revela incapaz de absorver e integrar em estado bruto).

1.2. *A cidade é um fruto tardio da história.* Ao associar a si o nome das grandes civilizações, a cidade tende a fazer esquecer que ela própria consiste já num *resultado civilizacional* e tem como origem a acção recíproca de um conjunto muito raro e complexo de factores (económicos, demográficos, administrativos, militares, alimentares, entre outros). A raridade e a complexidade explicam a fragilidade dos primeiros fenómenos urbanos e a endemia do *regresso aos campos*, nos períodos de desagregação das grandes unidades políticas, como foi correctamente sublinhado por Oswald Spengler em *O declínio do Ocidente* (*Der Untergang des Abendlandes*, 1918). A raridade não dispensa, contudo, a excepção. É, aliás, esse o sentimento que provoca a contemplação das ruínas de Jericó, o mais antigo fenómeno urbano conhecido da história, que antecipou em dois mil anos os fenómenos de aglomeração urbana do Neolítico.

1.3. *A cidade é o "nicho ecológico" da inovação cultural.* A criatividade, a abertura a novas experiências, o trabalho sistemático sobre a informação herdada e transmitida só é possível no interior dos organismos urbanos. O seu protagonista e motor principal é o cosmopolitismo, essa *sociabilidade desenraizada* que estabelece afinidades entre os homens não na base da sua origem étnica, linguística ou axiológica, mas em função de um projecto de futuro.

2. Dois modelos para a compreensão da urbanização mundial contemporânea

Nos debates actuais em torno do fenómeno da urbanização corremos o risco de assistir à repetição das discussões travadas no decurso dos anos 60 em torno do conceito de desenvolvimento.

Nesse período, os dirigentes dos países do chamado Terceiro Mundo, recentemente saídos da dominação colonial europeia, tendiam a considerar que só existia um – com algumas tonalidades diversas introduzidas pela dinâmica da guerra fria – modelo abstracto e universal de desenvolvimento. As trágicas consequências humanas, políticas e ambientais desse *unidimensionalismo* são hoje conhecidas.

Importa, pois, contrariar a analogia que tende a considerar que ao nível do fenómeno urbano a urbanização dos países da África, Ásia e América Latina tende a imitar, com um século de atraso, o padrão de urbanização dos países europeus após a Primeira Revolução Industrial.

Quadro 1

Percentagem da população mundial vivendo em cidades

Ano	%
1770	3%
1920	14%
1980	41%
2000	50%

Fonte: FNUAP-1993

Na verdade, as contradições e assimetrias Norte-Sul manifestam-se igualmente no modelo de urbanização.

Embora a Londres que nos é descrita por Charles Dickens nos fale do enorme sofrimento de populações desenraizadas e proletarizadas, submetidas a desastres sanitários como a morte de 20 000 pessoas em 1858, devido a um surto de cólera, esse sofrimento e esse desenraizamento traziam no seu interior a esperança, que se veio a concretizar, da melhoria da qualidade de vida, tanto económica como cultural e ambiental, bem assim como a própria estabilização do ritmo aparentemente exponencial do modelo de urbanização prevalecente na Europa do século XIX.

Será que algo de semelhante se passa hoje em Calcutá ou no Cairo? Não existirão condicionantes económicas, demográficas e ambientais que tornam, para as populações recentemente chegadas às megalópoles do

Terceiro Mundo, qualquer espécie de esperança idêntica à dos londrinos do século passado, numa perspectiva de realização muito pouco provável?

Quadro 2

A evolução de cidades com mais de 5 milhões de habitantes

Ano	Nº de cidades
1900	1 (Londres)
1950	6
1980	26
2000	60

Fonte: FNUAP-1993 e Worldwatch Institute

3. O limite demográfico

Um dos condicionantes mais decisivos para a insustentabilidade do modelo de expansão urbana no Terceiro Mundo é o factor demográfico, objecto de uma recente conferência internacional promovida pelas Nações Unidas (Cairo, Setembro de 1994).

Neste sensível domínio a ausência de similitude entre a urbanização europeia oitocentista e a presente urbanização dos países em vias de desenvolvimento (PVD) é flagrante.

No século XIX a população europeia crescia nas cidades, mas decrescia nos campos, em virtude da conjugação da migração e da emigração, sobretudo para os Estados Unidos e para as colónias. No nosso século, a tendência demográfica nos países industrializados inclinou-se para o crescimento zero e até para um crescimento natural negativo.

Na maioria dos PVD a tendência é inversa. A pressão demográfica cresce simultaneamente nas zonas rurais e nas zonas urbanas. Nestas últimas, em conformidade com informações relativas ao ano de 1993, o crescimento demográfico desagregado revela 60% imputáveis ao êxodo dos campos e 40% derivados do crescimento natural. Não causa admiração, portanto, que entre 1950 e 1975 a população urbana global dos PVD tenha aumentado em 188% e a das áreas rurais em 49%. Só na Índia, em cada mês, mais 600 000 pessoas afluem às cidades.

Quadro 3
Dados mundiais sobre urbanização

Grupos de países	População urbana % do total			crescimento anual %	
	1960	1992	2000	1960 1992	1992 2000
Industrializados	61	74	78	1,2	0,7
Em desenvolvimento	22	35	49	4,3	4,4
Mundo	34	44	57	3,8	3,8

Fonte: PNUD-1994

4. Cidades e recursos naturais

Sem a alteração radical nas políticas de energia e transportes permitida, nomeadamente, pela introdução maciça dos combustíveis fósseis, não seria possível imaginar sequer a enorme expansão urbana dos últimos duzentos anos.

As cidades transformaram-se em enormes e relativamente autónomas ilhas, não dependendo dos recursos do seu espaço imediato, mas sim de múltiplas e longínquas linhas de abastecimento.

Na relação com os seus recursos naturais, as grandes cidades do planeta, quer a Norte, quer a Sul, irradiam a sua influência absorvente sobre os recursos naturais de forma dupla:

4.1. *A longa distância*: tanto para a energia, matérias-primas e alimentação, como para a própria água, as cidades estendem os seus tentáculos cada vez mais longe. Nos EUA apenas 3 das 35 maiores cidades (San Diego, Miami e Memphis) dependem, do ponto de vista hídrico, do abastecimento local, todas as outras têm captações que chegam a atingir centenas de quilómetros de distância. Mesmo num país como Portugal, a futura transferência das captações do Ave para o Cávado, para satisfazer as necessidades de Vila Nova de Famalicão, Santo Tirso, Póvoa do Varzim e Vila do Conde, vai no sentido dessa tendência.

4.2. *Áreas limítrofes*: neste domínio a pressão sobre os recursos traduz-se tanto na destruição das zonas florestais em torno das urbes dos PVD, para satisfazer as necessidades energéticas de uma população que não depende do petróleo ou da electricidade, mas da madeira, como no sacrifício – generalizado nos países industrializados – dos terrenos com

aptidão agrícola, situados na periferia urbana, para satisfazer o apetite da especulação imobiliária.

5. O perfil português

Portugal é o país mais rural da União Europeia (um nível de urbanização que ronda os 50% contra uma média da UE de 80%). Com uma taxa de crescimento anual da população urbana de 1,9%, Portugal apresenta um crescimento urbano, compreensivelmente, maior do que a média dos países industrializados (0,7%), mas muito inferior à dos PVD (4,4%).

O actual debate português em torno do futuro das áreas metropolitanas, da criação ou sustentação de cidades de pequena e média dimensão como forma de combater uma desertificação demográfica muito acentuada do "interior", reflecte o perfil dinâmico e incerto da evolução urbana no nosso país.

Pelas suas carências, as cidades em Portugal aproximam-se das características dos PVD; pelas suas possibilidades, pelo contrário, as urbes portuguesas contêm a promessa de um desenvolvimento sustentável, capaz até de aperfeiçoar os padrões dos países mais desenvolvidos.

Num elenco muito sumário, já que as cidades são, como já vimos, a expressão concentrada dos problemas civilizacionais, o nosso país verá o futuro das suas cidades depender das decisões que forem tomadas nas seguintes áreas políticas sectoriais:

- política energética
- estrutura e rede de transportes
- quantidade e qualidade da água para consumo humano
- gestão dos resíduos sólidos urbanos
- gestão das águas residuais
- limitação do espaço urbano para construção pelas suas "fronteiras naturais" da REN e da RAN (Reserva Ecológica Nacional e Reserva Agrícola Nacional), devidamente assumidas nos PDM (Planos Directores Municipais)
- promoção dos núcleos urbanos intermédios
- atenuação das diferenças ao nível dos serviços entre a cidade e o campo.

Mas a última palavra sobre o futuro das cidades, quer em Portugal quer em qualquer parte do mundo, aquilo que impedirá as grandes aglomerações urbanas de se transformarem em colmeias anónimas e desuma-

nas, passará pelas oportunidades institucionais e informais de desenvolvimento da democracia, do associativismo e de múltiplas modalidades de manifestação de uma cultura cosmopolita da participação.

Bibliografia

- BERNSTEIN, J. D. (1993) – *Land use considerations in urban management*, Washington, World Bank.
- BROWN, L.(1987) – "The future of urbanization: Facing the ecological and economic constraints", Washington, *Worldwatch Paper 77*, Worldwatch Institute.
- FUNDO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A POPULAÇÃO (FNUAP) (1993) – *A situação da população mundial-1993*, ed. Nafis sadik, New York, ONU.
- LEITMANN, J. (1994) – *Rapid urban environmental assessment* (2 volumes), Washington, World Bank.
- NEWLAND, K. (1979) – "International migration: The search for work", Washington, *Worldwatch Paper 33*, Worldwatch Institute, November.
- NEWLAND, K. (1980) – "City limits: emerging constraints on urban growth", Washington, *Worldwatch Paper 38*, Worldwatch Institute.
- PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO (PNUD) (1994) – *Relatório do desenvolvimento humano-1994*, Lisboa, Tricontinental.
- VVAA – *Innovations for the improvement of the urban environment*, Dublin, European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions.
- WORLDWATCH INSTITUTE (1994) – *State of the world-1994*, ed Lester Brown, London, Earthscan Publications.

RÉSUMÉ

En tant que construction dûe à l'art humain, la ville est devenue la deuxième nature de l'homme, mais, en même temps, le lieu où le malaise et la décadence de la civilisation se font les plus visibles. La tâche de l'écologie urbaine est de comprendre l'identité de la ville, sans oublier les liens avec la première nature qui est à sa racine.

EVOCAÇÃO

AGOSTINHO DA SILVA OU A DIVINA PARADOXIA¹

Mais do que nunca iluminadas pela morte no Domingo da Ressurreição – mas assim ainda mais destinadas às ambiguidades da mitificação – a pessoa e obra de Agostinho da Silva apenas conhecerão o consenso dos intérpretes no sentimento de estranheza com que inevitavelmente se confronta este recente exemplo vivo do que se poderia chamar o "gênio português", tão afim em múltiplos aspectos àquele que foi um dos seus modelos inspiradores: o Padre António Vieira. Marcado pelo gosto da paradoxia – que assumia como característica do homem português e timbre da liberdade do espírito acedente à divina coincidência e transcendência dos opostos, emancipando-se das cadeias das "ortodoxias" e das "heterodoxias" de gémeo sinal contrário –, do escândalo das consciências bem pensantes e do analfabetismo culto, a independência e inconformismo das ideias e intervenções, bem como as hipérboles de pensamento que o arrebatavam ou a que recorria para despertar a inquietação do auditor ou leitor, suscitando as adesões e repúdios mais extremos, ainda hoje o não colocam na melhor posição para uma compreensão serena e imparcial do sentido do que viu, pensou e fez. Controverso e singular misto de sábio e visionário, homem comum e marginal à margem mesma de o ser, no qual o pensamento e a vida se indistinguiam e a erudição alimentava uma visão íntima dada a comungar pela simplicidade contagiante da convivência e do discurso, o incansável missionário do acesso de todas as coisas a uma plenitude escatológica repetia até à exaustão um conjunto de ideias-força fundamentais como se aí mesmo procurasse incarnar e realizar no

¹ Retomamos aqui, modificado, o texto do verbete "Silva (Agostinho da)", publicado in *Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 4, Lisboa/S. Paulo, Verbo, 1992, cols. 1120-1125.

mundo o sentido instantâneo na sua intuição e vivência radical. Com efeito, muitos poderão testemunhar da exemplaridade da sua vida, a qual irradiava num contágio físico o que para a crítica fácil dos que julgam a existência à medida das suas limitações mais não podia ser do que quimérica utopia. É por isso que o mais vivo da sua obra está certamente na memória e nos efeitos da sua pioneira fundação de universidades e centros de estudos, no Brasil, onde a livre investigação e o convivente diálogo primavam sobre a examinação de conhecimentos, e depois na irrestrita abertura da sua residência lisboeta a centro de convívio e colóquio², bem como nas muitas centenas e milhares de epístolas manuscritas ou fotocopiadas, em que, a sua preferida oralidade cedia a combater a impessoalidade da letra de imprensa e do livro, sendo contra a sua intenção ou logrando apenas a sua condescendência reservada que se publicou a maior parte do que circula recentemente como seu, numa autoria que – em quanto de bem nela houvesse – rejeitava aliás como própria, com a coerente recusa de receber os proveitos daí decorrentes, remetendo-a para o suave e fogo do Espírito inspirador. É à luz deste perfil humano e espiritual que se deve entender a sua ironia ante a filosofia – enquanto tradição histórica originariamente limitada à procedência da determinação helénica do pensar e mero exercício mental e académico do saber –, a qual considerava inferior ao sentido de prudência e verdade do senso comum inspirado e à transformação integral da vida em ordem à plena realização e libertação pessoal e comunitária. Por estes motivos foi também um dos mais intransigentes críticos da chamada Filosofia Portuguesa, à qual opunha, como inexplorado indicativo da mentalidade nacional, os anexins populares, com ressalva do espinozismo, no qual todavia mais prezava a sua contradição pelo próprio autor, quando, postulando o determinismo universal, nem por isso deixou de socorrer os amigos contra as injustiças alheias. Tomando a iniciativa de se retirar no auge da polémica popularidade que conheceu, sempre rejeitou e desfez todas as imagens e relações que o pretenderam assumir como mestre espiritual, o que, decerto, se pode ainda considerar como forma de exercício de um magistério libertador.

Considerando a obra objectiva deste homem, um dos que fez a ponte entre *A Águia* e a *Seara Nova*, constatamos todavia que o pensamento – decerto mais de raiz sapiencial do que estritamente filosófica, ecoando desde cedo o seu constante interesse pela mística cristã, em particular a espanhola, o budismo zen e o taoísmo – não lhe é de modo algum estranho. Para além da tese de doutoramento³ – em que visou sobretudo a refutação de Spengler – e das muitas obras de divulgação cultural e educação popular – nas quais ecoa a relação de juventude com António Sérgio –, destacamos os ensaios, de nítida inspiração evangélica e voltados para a formação do "homem interior", onde já surge, como nas Glossas,

2 Quase coincidindo com a data da sua morte, boa parte das suas intervenções nessas conversas, gravadas ao longo do Outono de 1985, acabou de ser publicada no Brasil, depois de metade do manuscrito se haver extraviado numa grande editoria lisboeta, sob o título sugestivo de *Vida Conversável* – organização e prefácio de Henryk Siewierski, Universidade de Brasília, 1994.

3 Agostinho da Silva, *Sentido Histórico das Civilizações Clássicas*, Porto, 1929.

o ideal de se assumir a vida como "missão" e serviço desinteressado da comunidade, encontrando-se no "próprio sacrifício" "a mais bela e a mais valiosa das recompensas"⁴. Um mesmo espírito variamente percorre textos posteriores, dos quais, sem esquecer o *Diário de Alcestes* e *Considerações*, destacamos as *Sete Cartas a um Jovem Filósofo* (obra que a experiência confirma não deixar indiferente nenhum jovem estudante de filosofia), apologia da demanda pela demanda e do amor insaciável do Infinito, sem excluir o dos seres – superior à filosofia e à ciência, seus "substitutos" para "pessoas fracas"⁵ –, conduzindo a "ser tudo, como Deus"⁶, pois "só há homem quando se faz o impossível"⁷. Também no diálogo *Conversação com Diotima* se adverte a incompletude do ideal helénico na ausência do amor sacrificial e descendente, que eleve os seres aparentemente mais incapazes, propondo-se agora a plena fusão futura do "compreender" e do "adorar"⁸, da libertação de si e dos outros. E, como que num auto-retrato do autor, o "Estrangeiro" assume-se menos "filósofo" do que "poeta" : "mais imagino a vida que a explico..."⁹. As meditações originais sobre temas bíblicos são outra característica do autor, como em *Moisés* e *Parábola da Mulher de Loth*.

Mas é no Brasil que Agostinho da Silva – já preocupado, em 1946 ou 1947, com uma "Idade de Ouro" futura pela reabsorção da natureza e do homem em Deus¹⁰ –, meditando o sentido último da história e da cultura portuguesas, numa grande afinidade com o messianismo profético de Camões, Vieira e Fernando Pessoa, e assumindo o franciscanismo e paracletismo que Jaime Cortesão vislumbra nos Descobrimentos, passa a considerar a comunidade de língua portuguesa como privilegiada mediadora da unificação fraterna do planeta numa idade final de plenitude e convergência entre o divino e o humano, o tempo e a eternidade, referida ao Império do Espírito Santo, em confessado eco da visão joaquimita. É à luz de *Reflexão à margem da literatura portuguesa*¹¹, singular poetosofia do sentido cósmico da história e cultura lusíadas, que se pode compreender a sua posterior produção, onde símbolos e motivos condutores da mitogenia nacional – como a Ilha dos Amores, o Quinto Império, a Ilha do Rei Encoberto e o ritual das Festas de Coroação do Imperador do Espírito Santo – se interpretam como desveladores daquele fim último, harmonizador do múltiplo no seio do Uno anterior à distinção entre "Deus e o Diabo, o Bem e o Mal, o Ser e o Não Ser"¹². Fundado numa henologia de sabor oriental e neo-platónico mas cívico das exigências éticas e histórico-apocalípticas do cristianismo, Agostinho da Silva transfigura o projecto medieval e vieirino do Império universal, advertindo

4 Cf. Id., *Glossas*, III, Lisboa, 1934, p. 23.

5 Cf. Id., *Sete Cartas a um Jovem Filósofo*, Famalicão, 1945, p. 85.

6 Id., *Ibid.*, p. 57.

7 Id., *Ibid.*, p. 116.

8 Id., *Conversação com Diotima*, Famalicão, 1944, p. 113.

9 Id., *Ibid.*, p. 117.

10 Id., "A Comédia Latina", in *Dispersos*, introdução de Fernando Cristóvão, apresentação e organização de Paulo A. E. Borges, Lisboa, ICALP, 1989, p. 190.

11 Rio de Janeiro, 1957; Lisboa, Guimarães Editores, s. d.

12 Cf. Agostinho da Silva, "Ecúmena", in *Dispersos*, p. 227.

ser maior nos portugueses – pela sua fidelidade a uma atitude cordial e de abertura ao outro e por uma condição alheia às disputas pelo domínio material do mundo – a capacidade de pregar uma "Igreja Ecuménica" e paracletica (unificadora de religiões e ateísmos), de propor uma "República Universal" (cujo princípio monárquico se interioriza, espiritualiza e dissolve na comunhão do mesmo "Rei" encoberto na Ilha que cada homem é, consoante a simbólica do mito sebástico) e de organizar o "Tudo para Todos"¹³, expressão da superabundância escatológica dos dons do Paraclete.

A transformação sócio-política e técnico-económica do mundo supõe contudo uma mais radical metanóia da consciência, superativa de tudo quanto decorre da cisão sujeito-objecto, sejam antinomias mentais sejam mediações e instituições, as quais são alvo de uma crítica radical enquanto reificações do mal ou impedimentos ao Bem (em particular a escola, enquanto orientada para de-formar a disponibilidade infantil no interesse adulto de plena e eficaz inserção na sociedade de produção e consumo). Pela restauração do estado paradisiaco de criança, insciente da própria santidade, a plenitude simbolizada no Quinto Império é já em cada agora, sempre que se não separe vida e morte, meios e fins, o que menos e mais vale, o tudo que o homem é e o mínimo dos seus actos, celebrando-se integralmente a vida como "liturgia" e anulando-se o tempo diacrónico na fusão do "não pensar" místico¹⁴.

Ao subsumir a nação existencial e real na pátria-ideia e ideal, símbolo já do acesso universal do ser e da consciência ao Bem supremo, o autor tematiza Portugal como um sujeito místico que, experienciando a coincidência dos contrários no Uno absoluto, transcende as oposições lógico-reais e plenifica-se nadificando-se: "só então Portugal, por já não ser, será"¹⁵. Extremada a visão da épica seiscentista, de Portugal como segundo e mais excelente "povo eleito", e interpretando a sua história e a configuração ideal da sua cultura como mimésis da própria vida de Cristo, onde se reconhecem analogias como as tentações, o sacrifício, a redenção universal e a onnipresença¹⁶, o ideal de expansão e domínio político-religioso do mundo converte-se no de santificação universal pela divulgação de uma cultura e vivência inspiradas, fiéis ao sentido autêntico do ser homem.

Tudo se passa como se o autor, assumindo-se já no centro escatológico de convergência e fusão de Deus e mundo, eternidade e tempo, real e ideal, se dedicasse a convocar para aí as formas imperfeitas de consciência, geradoras de uma "realidade" fictícia, apenas a elas relativa e só por isso não condizente com o que se desvela na visão sábia, santa e magistral. Assim se explicaria a sua leitura demiúrgica e assumidamente poético-imaginativa dos fenómenos históricos,

13 Cf. Id., "Quinze Princípios Portugueses", in *Dispersos*, pp. 266-267.

14 Cf. Id., "Considerando o Quinto Império", in *Dispersos*, pp. 191-200; "Ecúmena", *Ibid.*, pp. 227-240; "Fantasia Portuguesa para Orquestra de História e de Futuro", *Ibid.*, p. 708.

15 Cf. Id., "Mensagem", in *Ibid.*, p. 697.

16 Cf. Id., *Um Fernando Pessoa*, Lisboa, Guimarães Editores, 1959, pp. 30-31.

criando/desvendando a idealidade dos eventos mais comuns, sem prejuízo de uma particular atenção ao sentido da grande política internacional, da economia planetária e do progresso científico-tecnológico. O que problematiza ainda o qualificar-se como "utópica" tal visão e atitude, sobretudo se pensarmos que a derradeira actividade de Agostinho da Silva procurava a realização efectiva, à margem de qualquer estrutura jurídico-institucional, de uma reorganização profunda de Portugal e do mundo, a partir de pequenos grupos de intercâmbio cooperativo, os "Irmãos-Servidores", segundo o modelo das confrarias do culto popular do Espírito Santo.

É neste sentido, de magistério profético-sapiencial de uma nação e, ao limite do mundo, e, portanto, do Bem universal, que o autor – consumando as grandes linhas do nosso profetismo laico –, deve ser compreendido. Fica a interrogação de se, insistindo na mediação histórica e necessária do processo e na sua condensação numa dada comunidade, não se incorrerá nalguma contradição da essência universal do I-mediato visado e num implícito convite a alienar a livre aventura da consciência do ser individuado, no qual – mais do que em qualquer entidade ideal, que só pode ter o valor que este lhe conferir – cremos residir o autêntico centro ontológico convocado a protagonizar a transcendência do Bem. A ser assim, a anteposição de outras mediações – que não a da anulação de todas na assunção instantânea de tal transcendência e na sua irrestrita dispensação – poderia consistir num mais perigoso obstáculo ao mesmo Bem (pois mais difícil de reconhecer e superar enquanto camuflado na sua mesma exaltação), fruto ainda de um pathos messiânico lusocêntrico (cuja enérgica recorrência nas figuras maiores da nossa cultura está ainda por cabalmente interpretar) que, afinal, não deixa de sugerir a incompletude da pretendida superação da consciência antinómica e dualista.

Toda a apreciação crítica deve no entanto prudentemente suspender-se ante a transgressão dos seus pressupostos de coerência por um homem que, assumindo as próprias contradições como imagem viva da essência e manifestação paradoxais do Princípio de todas as coisas e a "loucura" como emergência da sua Razão meta-lógica, praticava na auto-ironização o intuir realidade e ficção, verdade e erro como pobres artifícios conceptuais felizmente sempre frustrados na sua tentativa de definir o exuberante jogo criador da heteronímia divina. É o que nos sugere a sua poesia, onde a simplicidade da quadra popular se alia à profundidade do *koan zen*: "O mundo é só o poema / em que Deus se transformou / Ele existe e não existe / tal a pessoa que sou" ¹⁷.

Paulo Alexandre Esteves Borges

RECENSÕES

SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira, vols. I e II, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991 (vol.I: livro I a VIII), 1993 (vol.II: livro IX a XV), [1442]pp.

Digna de registo, no âmbito das publicações de interesse filosófico em Portugal, é a iniciativa de pôr à disposição do leitor de língua portuguesa uma das obras mores da história da cultura e da filosofia no Ocidente, como é *De Civitate Dei* de Santo Agostinho. A recente edição dos primeiros quinze livros desta obra, agrupados em dois volumes e vertidos para português, dá-nos oportunidade não só de realçar alguns aspectos da sua apresentação, como de articular diversos itinerários de leitura sobre o seu conteúdo filosófico.

1. Características principais da edição

Como convém à publicação de uma tradução cientificamente acreditada de textos antigos, o original latino utilizado neste caso é identificado logo no início de cada vol.: trata-se do texto da 4ª ed. de B. Dombart e A. Kalb (confrontado *pari passu* com o da ed. beneditina de S. Mauro, de acordo com informação acrescentada no limiar do vol.II).

Quanto ao labor desta tradução, importa reconhecer que tal constitui uma tarefa ingente, atendendo às dificuldades que sobrevêm pela erudição e pela elaboração retórica do estilo de Santo Agostinho, como denuncia, no prefácio, o próprio tradutor. São, pois, compreensíveis as opções estratégicas, por este assumidas, de desdobramento real ou apenas aparente (através da disposição gráfica) dos extensos e densos períodos do texto latino em períodos e mesmo

parágrafos mais curtos na versão portuguesa. É, também, admissível, embora quase sempre discutível, o uso de palavras diferentes em português para exprimir a variação de sentido de um mesmo termo latino em ocorrências distintas, como acontece, aliás, noutras traduções em línguas modernas. É, ainda, apreciável o cuidado de reproduzir, em notas de rodapé, as citações em latim de autores sagrados ou profanos, que faz Santo Agostinho ao longo da sua obra. Bem dispensado seria, no entanto, esse cuidado por meio de uma edição bilingue, que teria a óbvia vantagem de permitir a comparação imediata da tradução com o original na sua integralidade, apesar da onerosa desvantagem da multiplicação dos volumes.

Não se sabe, aliás, qual é o critério que preside à divisão em volumes desta edição. Um critério plausível seria o plano da obra que Santo Agostinho expõe numa carta a Firmo, presbítero de Cartago. Ainda que a tradução desta carta venha inserida numa secção preliminar de «Transcrições», esta edição não segue as instruções de Agostinho quanto à divisão em volumes. Tais instruções recomendam duas hipóteses alternativas para esta divisão: ou em dois volumes, de modo que o primeiro contenha os dez primeiros livros e o segundo, os doze restantes; ou em cinco volumes, de modo que os dez primeiros livros venham agrupados cinco a cinco e os doze restantes, quatro a quatro. Ora, nenhuma destas alternativas é aquela que esta edição observa, uma vez que congrega no primeiro volume apenas os oito primeiros livros, no segundo volume, os sete livros seguintes, fazendo prever, para um terceiro volume, a reunião dos últimos sete livros. Esta divisão, constituindo uma opção diversa daquelas que o autor da obra sanciona, mereceria uma justificação suplementar. Seria também muito útil para uma rápida localização da leitura, que cada página comportasse a indicação cimeira do livro e do capítulo a que pertence, prevenindo assim eventuais lacunas na identificação das citações da obra de Santo Agostinho. Para uma orientação da leitura em tão vasta obra, esta edição inclui, todavia, um instrumento valioso: o «Índice dos Capítulos», que reproduz os sumários dispostos no início de cada livro e de cada capítulo em particular. Os sumários dos livros procedem da ed. beneditina, enquanto que os sumários dos capítulos traduzem os *breviculi* que acompanham o plano da obra na carta de Agostinho a Firmo.

Para introdução à leitura da obra, esta edição oferece, entretanto, uma «Nota biográfica sobre Santo Agostinho», redigida pelo tradutor João Dias Pereira com base na *Vita Augustini* de Possídio. Trata-se de uma opção de introdução que é discutível, embora manifeste, desde logo, alguns aspectos positivamente apreciáveis. Antes de mais, tal nota biográfica informa sobre o motivo histórico que deu origem à elaboração desta obra de Santo Agostinho: referimo-nos obviamente ao saque de Roma pelas tropas de Alarico em 410, um episódio trágico do declínio do Império, que muitos julgaram devido ao abandono dos cultos pagãos e à oficialização do cristianismo como religião imperial. Contra esta visão dos acontecimentos, decide o bispo de Hipona escrever a obra que nos ocupa e que mostra assim satisfazer um propósito apologético. Para além de trazer à evidência este propósito, a nota biográfica sobre o autor aduz profícuos elementos

informativos, como sejam frequentes anotações biográficas sobre figuras contemporâneas de Agostinho ou de algum modo marcantes na sua vida e, muito especialmente, uma cronologia completa das suas obras¹. Por fim, o teor propriamente biográfico da nota introdutória em destaque sugere-nos duas observações, uma concernente às fontes e outra, à imagem dominante de Agostinho que nela ressalta. Por um lado, gostaríamos de ver acrescido o contributo de *Confessionum* de Santo Agostinho em comparação com a fonte preferencial e explicitamente assumida da *Vita Augustini* de Possídio. Ainda que aquela obra apareça por vezes referida em notas de pé de página, ela parece não desempenhar senão um papel de instrumento paralelo de confirmação pontual. Por outro lado, cabe-nos perguntar: qual a imagem de Agostinho que sobressai na nota biográfica de João Dias Pereira, inspirada em Possídio? Não é a expressão do homem interiormente torturado em via de conversão, como emerge em *Confessionum*. Será, porventura, a imagem combatente de Agostinho católico em confronto aberto com o maniqueísmo, com o donatismo e o pelagianismo; será, porventura, a imagem resistente de Agostinho romano perante a desagregação do Império atingindo as províncias de África. Não obstante a pertinência destas facetas biográficas, gostaríamos nós de realçar a imagem persistente de Agostinho filósofo, que não deixa de se reflectir no largo alcance de uma obra que nasce tão comprometida com o seu mundo próximo, como a *A Cidade de Deus*.

2. A relevância filosófica da obra

É verdade que esta obra contempla uma floresta de assuntos de diversificado interesse histórico-cultural, o que não redundaria em dispersão porque apela à integração num amplo horizonte filosófico-teológico. Este provê à compreensão da História, entre uma origem primordial – a Criação – e um fim último – a realização supra-histórica e escatológica da Cidade Celeste. São estes os largos parâmetros de compreensão da História, que Agostinho contrapõe àqueles que, limitando-se a tecer relações de causa a efeito entre acontecimentos próximos, atribuem à cristianização de Roma os infortúnios da sua história recente. Para tal compreensão, o autor convoca toda a sua erudição histórica, filosófica e exegética. Compete-nos salientar, em especial, o papel que a filosofia desempenha na efectivação do plano compreensivo de *A Cidade de Deus*, o que sobressai nos primeiros quinze livros já publicados nos volumes I e II da edição portuguesa em curso. Podemos considerar que é duplo o papel que a filosofia obtém na elaboração desta obra: por um lado, a filosofia aparece com uma função extrinsecamente mediadora entre a crítica das religiões pagãs e a apologia do cristianismo; por outro lado, a filosofia exerce uma função intrinsecamente estruturante no apuramento e dilucidação de problemas filosóficos que o cristianismo suscita ou revisita em virtude do confronto quer com a realidade premente quer com outras mundividências. É em conformidade com esta dupla função da filosofia que articulamos os seguintes motivos de interesse para uma leitura filosófica da obra.

1 Vd. «Nota biográfica» in *A Cidade de Deus*, v.I, pp.[39]-[45].

2.1. O valor da filosofia

Ainda que tomada em herança dos gregos pelos romanos, a filosofia surge declaradamente, em *A Cidade de Deus*, como um valor universal: mais dignos de culto do que os deuses pagãos, seriam os filósofos que descobriram coisas úteis à felicidade e à dignidade da vida humana². Determinante para o sentido da felicidade e da dignidade do homem é, para Santo Agostinho, o conhecimento de Deus. É, portanto, natural que o mesmo autor aprecie o valor relativo das diversas filosofias conhecidas, em função, sobretudo, da teologia que comportam³. Com efeito, depois de haver apresentado a tripla divisão da teologia segundo M.T. Varrão – a teologia fabulosa dos poetas, a teologia civil do povo, a teologia natural dos filósofos⁴ – e de haver criticado longamente as duas primeiras⁵, o bispo de Hipona debruça-se finalmente sobre a teologia natural dos filósofos⁶. A mais elevada teologia natural determina a melhor filosofia, a dos platónicos⁷. Por conseguinte, não cabe às filosofias pré-platónicas senão uma brevíssima recensão crítica⁸, enquanto que Platão e, principalmente, alguns autores da sua linhagem filosófica, como Apuleio, Plotino e Porfírio, merecem do pensador patrístico mais demorada atenção. A revisitação agustiniana de Platão pode ser desvalorizada na medida em que não resulta de uma interpretação directa dos textos, como ressalta da análise tripartida da filosofia platónica de acordo com a divisão estóica da filosofia, equivocadamente atribuída ao próprio Platão⁹. Todavia, a consideração mais abrangente da filosofia dos platónicos em *A Cidade de Deus* é da maior importância para a avaliação do próprio platonismo de Santo Agostinho em fase amadurecida do seu pensamento. Se os primeiros textos filosóficos de Agostinho acusam acentuada influência neoplatónica, *A Cidade de Deus* dá testemunho de uma apreciável distanciação face ao platonismo por via de uma dupla atitude de elogio e de crítica selectiva.

Após o elogio, atente-se nas áreas da crítica. Uma destas áreas é a da demonologia, no âmbito da qual Agostinho critica longamente Apuleio¹⁰, sem deixar de comentar Plotino¹¹ e Porfírio¹². À demonologia dos platónicos, que visava

2 Cf. *A Cidade de Deus* (doravante citada por meio das iniciais *CD*), v.I, l.II, cc.VII e XIV, pp.[209]-[210], [227]-[229].

3 Cf. *CD*, v.I, l.VIII, c.I, pp.[703]-[704].

4 Cf. *CD*, v.I, l.VI, c.V, pp.[569]-[572].

5 Cf. *CD*, v.I, ll.VI e VII. Acerca da interpretação naturalista destas teologias, cf. *CD*, v.I, l.VI, c.VIII, pp.[583]-[585]; l.VII, cc.XXVII-XXIX, pp.[675]-[683].

6 Cf. *CD*, v.I, l.VIII.

7 Cf. *CD*, v.I, l.VIII, cc.I, V, IX-XI, pp.[704], [713]-[716], [725]-[733].

8 Cf. *CD*, v.I, l.VIII, cc.II e III, pp.[705]-[708].

9 Cf. *CD*, v.I, l.VIII, cc.IV, VI-VIII, pp.[709]-[711], [717]-[724]; v.II, l.XI, c.XXV, p.[1049].

10 Cf. *CD*, v.I, l.VIII, cc.XII-XXII, pp.[735]-[764]; v.II, l.IX, cc.III, VI-VIII, XII-XIII, XVI, pp.[825]-[826], [833]-[839], [847]-[852], [859]-[862].

11 Cf. *CD*, v.II, l.IX, cc.X-XI, pp.[843]-[845].

12 Cf. *CD* v.II, l.X, cc.IX-XI, XXVI-XXVIII, pp.[909]-[918], [957]-[964].

assegurar a mediação entre os homens e os deuses, contrapõe o autor patrístico, não só uma angelogia de inspiração bíblica¹³, como, muito especialmente, a doutrina de Cristo mediador único entre Deus e os homens¹⁴. Outra área particularmente sensível da crítica selectiva do neoplatonismo é, aliás, a relação de Cristo com a Trindade: embora concedendo afinidades entre as três hipóstases divinas dos neoplatónicos e a Trindade cristã, o bispo de Hipona dirige uma crítica veemente a Porfírio por este rejeitar a encarnação do Filho de Deus¹⁵. Permanecem, entretanto, dois pontos de convergência ratificada entre Santo Agostinho e o neoplatonismo de Plotino: a doutrina da iluminação¹⁶ e a afirmação de providência divina¹⁷. Por fim, a terceira área relevante da crítica augustiniana ao platonismo é a que concerne à alma. Para além de recusar a conotação de Deus com uma alma universal, segundo Varrão¹⁸, Agostinho rejeita algumas doutrinas platónicas sobre as almas humanas: a transmigração e, mesmo, a reencarnação das almas¹⁹; a pré-existência das almas à união com os corpos²⁰; o sentido da união da alma com o corpo como uma queda, pelo que censura também Orígenes²¹; a possibilidade de um caminho de libertação das almas sem a mediação de Cristo²²; finalmente, a imortalidade da alma separada do corpo, doutrina incongruente com a escatologia da ressurreição²³. É, sobretudo, neste domínio da filosofia da alma que o autor de *A Cidade de Deus* mais se afasta de posições bem platonizantes assumidas em escritos anteriores.

2.2. Problemas filosóficos

Como acima sugerimos, o papel da filosofia nesta obra não só se afirma pelo privilégio criticamente concedido ao platonismo na mediação entre a cultura pagã e o cristianismo, como se exerce na dilucidação de problemas filosóficos no horizonte da mundivência cristã. Entre esses problemas, podemos distinguir aqueles que não se originam daqueles que se originam nesta mundivência. Por um lado, aqueles problemas, que não se originam mas se fazem recolocar e solucionar de certa maneira no contexto do cristianismo, são interperlações constantes

13 Cf. *CD*, v.I, l.VIII, c.XXV, p.[779]; v.II, l.IX, cc.XIX-XXIII, pp.[867]-[878]; l.X, cc.VII-VIII, XII, XV-XVI, pp.[903]-[907], [919], [925]-[930]; l.XI, cc.IX, XI, XIII-XX, XXIX, XXXII-XXXIV, pp.[1007]-[1010], [1015]-[1016], [1019]-[1036], [1061]-[1062], [1067]-[1076].

14 Cf. *CD*, v.II, l.IX, cc.XV e XVII, pp.[855]-[857], [863]-[864]; l.X, c.XX, p.[939]; l.XI, c.II, pp.[989]-[990].

15 Cf. *CD*, v.II, l.X, cc.XXIII-XXIV, XXVIII-XXIX, pp.[945]-[949], [963]-[969].

16 Cf. *CD*, v.II, l.X, c.II, pp.[887]-[888].

17 Cf. *CD*, v.II, l.X, c.XIV, pp.[923]-[924].

18 Cf. *CD*, v.I, l.IV, c.XII, p.[403]; l.VII, cc.VI e XXIII, pp.[623], [661]-[663].

19 Cf. *CD*, v.II, l.X, c.XXX, pp.[971]-[973]; l.XII, cc.XXI e XXVII, pp.[1133]-[1137], [1151].

20 Cf. *CD*, v.II, l.X, c.XXXI, pp.[975]-[976].

21 Cf. *CD*, v.II, l.XI, c.XXIII, pp.[1043]-[1045]. Vd. também l.XIV, c.V, pp.[1247]-[1248].

22 Cf. *CD*, v.II, l.X, c.XXXII, pp.[977]-[984].

23 Cf. *CD*, v.II, l.XIII, cc.XVI-XIX, pp.[1191]-[1205].

da vida humana, que nenhuma expressão verdadeiramente englobante de cultura pode deixar de registar, como sejam o sofrimento e a morte, o mal e a busca de felicidade. Por outro lado, os problemas que o cristianismo especialmente coloca à reflexão filosófica são aqueles que os seus próprios temas comportam, dos quais se destacam, nesta obra, a Criação e a Ressurreição, porquanto a Cidade de Deus não só peregrina entre aquele princípio e este fim como determina o sentido de ambos.

Dado que o saque de Roma em 410 fora o motivo próximo e funesto desta obra, não é de estranhar que esta comece por levantar o problema do sentido do sofrimento, em especial, de causa violenta²⁴. O problema pode não obter uma solução imediata e cabal, mas solicita, desde logo, uma tomada de posição acerca de uma resposta possível: o suicídio²⁵. A recusa do suicídio por Agostinho só se compreende, porém, mais adiante na ordem de composição da obra, à luz do sentido da morte no horizonte de uma escatologia da ressurreição. Quanto à morte, o bispo de Hipona não só nega a necessidade natural pela afirmação de uma origem positiva²⁶, como distingue uma dupla acepção: uma morte física, que significa a separação da alma e do corpo actual; uma morte moral, que traduz a separação da alma e de Deus²⁷. É esta segunda acepção de morte, não a primeira, que pode afectar mais profundamente o destino do homem e a conquista da felicidade²⁸. Por conseguinte, esta última, para além de supor a satisfação de condições morais²⁹, não confina com os limites da vida terrena³⁰. Mas tanto a dupla acepção da morte quanto o sentido da felicidade inscrevem-se no âmbito de uma escatologia da ressurreição, que não deixa de colocar, por sua vez, problemas específicos de inteligibilidade, como sejam o da possibilidade e o da natureza de corpos incorruptíveis³¹.

A doutrina da ressurreição é, entretanto, uma escatologia consistente com a filosofia da Criação. Aquela visa preservar a individualidade e a corporeidade do homem no seu destino último, o que não valeria a pena, se o indivíduo e o corpo não fossem instituições benignas da criação primordial. Ora, também o tema bíblico da Criação gera problemas específicos, dos quais sobressai, nesta obra, o problema da relação entre Criação e tempo, que o autor colheu da controvérsia anti-maniqueia e que mereceu um dos desenvolvimentos mais singularmente augustinianos da filosofia da Criação. Não se trata apenas de inquirir sobre a temporalidade ou atemporalidade do acto de Criação³², como, ademais, de deci-

24 Cf. *CD*, v.I, l.I, cc.VIII-X, XXVIII-XXIX, pp.[117]-[131], [175]-[180].

25 Cf. *CD*, v.I, l.I, cc.XVII-XXVII, pp.[149]-[174].

26 Cf. *CD*, v.II, l.XIII, c.I, p.[1157].

27 Cf. *CD*, v.II, l.XIII, cc.II-XII, pp.[1159]-[1183].

28 Cf. *CD*, v.I, l.I, c.XI, pp.[133]-[134]; v.II, l.IX, c.XIV, p.[853].

29 Cf. *CD*, v.I, l.IV, cc.III e XVIII, pp.[381]-[382], [415]-[416]; v.II, l.XI, c.XII, p.[1017].

30 Cf. *CD*, v.II, l.IX, c.XXIII, pp.[875]-[878]; l.XIV, c.XXV, pp.[1311]-[1312].

31 Cf. *CD*, v.II, l.XIII, cc.XVII-XXIII, pp.[1195]-[1219].

32 Cf. *CD*, v.II, l.XI, cc.IV-VIII, pp.[993]-[1006]; l.XII, cc.XIII, XV e XVI, pp.[1109]-[1110], [1115]-[1121].

dir da compatibilidade ou incompatibilidade desta origem com a múltipla concepção do tempo cíclico³³. Mais consentânea com a filosofia da Criação do que com a concepção do tempo cíclico é, por seu turno, a desfatalização do mal operada pela redução da sua origem à vontade³⁴. Tal interpretação da origem do mal traz para primeiro plano os temas da vontade e da liberdade, com alguns problemas inerentes. Com a liberdade, advêm os problemas da sua composibilidade quer com o destino³⁵ quer com a presciência³⁶. Com a vontade, aduz-se o problema da sua relação com as paixões, determinando o sentido e a ordem destas últimas³⁷.

2.3. As duas cidades

Contudo, não só a dimensão e a relação destes problemas ilustram a relevância filosófica de *A Cidade de Deus*, mas também e muito peculiarmente o tema da cidade que perpassa ao longo da obra, determinando o sentido da sua unidade. Com efeito, entremeando a reflexão sobre os problemas filosóficos, emergem alusões e explicações acerca de duas cidades, a terrestre e a celeste: aquela de fundação humana e esta de fundação divina, para além de extensiva aos anjos e aos homens³⁸. Esta é uma cidade susceptível de significação soteriológica e escatológica, que permite ao bispo de Hipona uma leitura da incorporação do cristianismo na História, menos adstrita a efeitos imediatos do que aberta à perspectiva de uma acção diacrónica de longa duração. Nessa medida, mais do que a resposta a uma conjuntura histórica próxima, esta obra oferece uma proposta de sentido último para o devir histórico da humanidade, no que revela o seu mais largo alcance especulativo.

Uma vez que pertence ao tema da cidade veicular esse sentido, importa destacar a ordem de determinações que o caracteriza. Ora, sob as significações teológicas discriminadas, há níveis de significação filosófica que constituem fundamentalmente a noção de cidade celeste em relação com a terrestre. Atenda-se, pelo menos, a dois níveis: o da instituição de uma ordem positiva e o da integração numa ordem universal. Por um lado, as duas cidades possuem uma característica comum: ambas exprimem, não laços naturais de parentesco, mas vínculos positivos de vontade. A diferença entre os dois vínculos que separam entre si as

33 Cf. *CD*, v.II, l.XII, cc.X, XII, XIV, XVIII, XX e XXI, pp.[1103], [1107], [1111]-[1113], [1125]-[1127], [1131]-[1137].

34 Cf. *CD*, v.II, l.XI, c.XVII, p.[1029]; l.XII, cc.III, VI-VIII, pp.[1085]-[1086], [1091]-[1098]; l.XIII, cc.XIV e XV, pp.[1187]-[1190]; l.XIV, cc.I-IV, XI-XIV, pp.[1233]-[1246], [1271]-[1281].

35 Cf. *CD*, v.I, l.V, cc.I-VIII, pp.[463]-[484].

36 Cf. *CD*, v.I, l.V, cc.IX-X, pp.[485]-[495]; v.II, l.XI, c.XXI, pp.[1037]-[1039]; l.XII, cc.XXIII e XXVIII, pp.[1141], [1153]-[1154].

37 Cf. *CD*, v.I, l.V, cc.XIII-XIV, XIX-XX, pp.[509]-[513], [529]-[534]; v.II, l.IX, cc.IV-V, pp.[827]-[832]; l.XIV, cc.VI-X, XV-XXIV, XXVI, pp.[1249]-[1270], [1283]-[1309], [1313]-[1315].

38 Cf. *CD*, v.I, l.V, cc.XV-XXVIII, pp.[515]-[527]; v.II, l.XI, c.I, p.[987]-[988]; l.XIV, cc.I e XXVIII, pp.[1233], [1319]-[1320]; l.XV, cc.I-VIII, pp.[1323]-[1350].

duas cidades concerne à relação entre a vontade e as paixões, diversamente configurada no extremo amor de si, próprio da cidade terrestre, e no extremo amor de Deus, próprio da cidade celeste. Por outro lado, as duas cidades coexistem numa ordem universal ou providencial, que nenhuma ordem subordinada poderá infringir. O horizonte de uma ordem universal é uma exigência eminentemente filosófica que se faz sentir desde os primeiros textos de Santo Agostinho e que não é abandonada nesta obra de maturidade, nela aflorando com significativa frequência³⁹. *A Cidade de Deus* não deixa, porventura, de corresponder a essa mesma exigência com respeito às desordens do mundo humano.

Maria Leonor Xavier

MALCOLM SCHOFIELD, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge/N. York/Port Chester/Melbourn/Sidney, Cambridge University Press, 1991, pp. xii + 164

1. A obra visa a reconstituição da filosofia política dos primeiros estóicos, tendo como ponto de partida a análise da *República* de Zenão de Cício (séc. IV-III a.C.) e a reelaboração dos seus conteúdos fundamentais por parte de Crisipo (séc. III a.C.), focando e contextualizando a recepção, mais ou menos polémica, de que esta foi objecto no seio do estoicismo, assim como entre os seus críticos.

Na introdução, o estudo dos estóicos mais antigos é comparado com o dos pré-socráticos, quer nas dificuldades de que se rodeia, quer no fascínio que exerce. No que toca ao primeiro aspecto, o desaparecimento dos escritos torna a investigação estritamente dependente das fontes doxográficas e dos diferentes ecos que as respectivas doutrinas foram tendo, veiculados por autores de formação heterogénea e de credibilidade variável. No que respeita ao segundo aspecto, o encanto de que se reveste uma pesquisa deste tipo tem a ver com o interesse pelas origens e, nessa perspectiva, a filosofia política estóica representa, ao mesmo tempo, "uma morte e um nascimento" (p. 2). Com efeito, o autor propõe-se demonstrar "como Zenão e Crisipo criaram as condições intelectuais para o termo da filosofia política no estilo clássico, republicano ou comunitário, de Platão e de Aristóteles, e para o começo da tradição da lei natural no pensamento político" (*ibid.*), destacando nesse percurso dois momentos cruciais: "Zenão em dialéctica com Platão, e Crisipo na exegese de Zenão" (*ibid.*). Dito por outras palavras, trata-se de uma evolução radical da filosofia política que deixa de se circunscrever ao horizonte da polis para se desenvolver em torno da ideia de direito natural.

39 Cf. *CD*, v.I, l.V, cc.XI, XXI-XXII, pp.[497]-[498], [535]-[538]; v.II, l.X, cc.XIV e XV, pp.[923]-[926]; l.XI, cc.XVI, XVIII, XXI-XXII, pp.[1027]-[1028], [1031]-[1032], [1037]-[1042]; l.XII, cc.IV-V, XIX, pp.[1087]-[1089], [1129]-[1130]; l.XIV, c.XXVII, pp.[1317]-[1318].

O autor assenta toda a argumentação no exame e hermenêutica das fontes pertinentes para a consecução dos fins em vista e, para tornar acessível a referida investigação "não apenas a helenistas, mas também aos estudiosos de filosofia e de história do pensamento político" (*ibid.*), apresenta em tradução as passagens mais relevantes das mesmas.

A obra inclui, para lá dessa introdução, quatro capítulos, e faculta-nos, num total de oito apêndices, designados de A a H, a transcrição de textos particularmente significativos respeitantes ao debate, no âmbito do estoicismo, de noções centrais como por exemplo as de polis, amor, concórdia, ou à polémica sobre o cosmopolitismo. Da obra constam ainda uma bibliografia em que são referidas as obras citadas nas notas, respeitantes às edições de textos e à literatura secundária (pp. 146-151), e um conjunto de índices: das passagens citadas, índice e glossário dos termos gregos e índice geral (pp. 152-164).

O primeiro capítulo parte da análise de duas passagens em Diógenes Laércio (VII, 32-34 e 187-91), em que este refere o testemunho do céptico Cássio e de outros autores antigos que aludem, em termos críticos, respectivamente aos conteúdos doutrinários da dita *República* e às posições defendidas, em diversos escritos, por Crisipo. Com base nas informações constantes destas fontes, corroboradas por outras, depreende-se que as opiniões expressas por Zenão foram objecto de censuras várias, por parte dos próprios membros da Escola (pp. 8-13), e acusadas de contradição, por parte dos opositores desta (pp. 14-20). Pretende-se, pois, analisar detidamente os elementos que permitem recuperar as reflexões políticas dos primeiros estóicos, com o duplo objectivo de reequacionar a relação da *República* zenoniana com as concepções sustentadas por Crisipo e de apurar em que medida estas foram ou não assumidas pelo estoicismo posterior, nomeadamente nas formulações canónicas de Cícero (séc. II-I a.C.) ou de Séneca (séc. I a.C.-I d.C.). (Cf. cap. 4, pp. 93 e ss.).

No 2º capítulo, intitulado "A cidade do amor", é explorado o conceito de *eros*, princípio-chave da unidade política da cidade-ideal de Zenão, concebida como "uma cidade de sábios". Com Crisipo, a ideia de "uma cidade de sábios" transforma-se na teoria de "uma cidade cósmica", formada por deuses e por homens, cuja união se funda na participação na "razão" comum que, simultaneamente, rege a natureza. Esta doutrina, dominante na tradição estóica, constitui o objecto privilegiado do 3º capítulo. No 4º capítulo, que se estrutura, de certa maneira, em moldes conclusivos, delinea-se a transição "do republicanismo para a lei natural" (pp. 93-102), sem descurar a discussão argumentada dos apoios documentais aos quais nos diversos trâmites se recorre.

2. Qual o principal propósito que norteia a obra de Zenão? São apontadas as seguintes hipóteses: no plano negativo, a atitude anti-*nomos*, numa crítica generalizada contra as instituições e convenções políticas vigentes (p. 22-3); no plano positivo, a busca de uma polis de sábios e de homens bons, pondo em prática um ideal de comunidade assente na concórdia, realizada mediante a virtude moral

dos seus cidadãos (pp. 22-6). Enquanto a vertente crítica reflecte a proximidade com as opiniões dos cínicos (nos pontos de vistas concernentes à educação, aos traços dominantes do retrato do sábio, à posse colectiva das mulheres, à abolição da moeda e dos edifícios públicos, etc.) (pp. 10-3), a vertente construtiva aponta para um modelo de sociedade em que a virtude moral é a condição da cidadania.

A ambiguidade do acolhimento de que foi objecto a República de Zenão nos meios estóicos terá sido condicionada por dois factores determinantes: por um lado, a reivindicação da herança socrática por parte dos primeiros estóicos, por outro lado, o desejo de se distanciar das posições cínicas (pp. 9-13). O autor defende a tese de que o contexto das reflexões zenonianas é no entanto, incontestavelmente, "o do diálogo com Platão" (pp. 24-5): como é que uma cidade deve ser reformada para bem dos seus cidadãos? Assim, o que constitui a verdadeira cidade é ser composta por sábios, sendo destacado o papel do amor (pp. 28-35) que traz consigo a amizade, a liberdade e a concórdia, na edificação da mesma. A sociedade que se pretende instaurar é uma comunidade "tão perfeita quanto possível, devido às suas instituições comunitárias e ao carácter moral dos seus cidadãos, e à amizade e concórdia existentes entre eles" (p. 56).

A noção de concórdia adquire uma importância primordial: implica "o conhecimento dos bens comuns", e é por isso que "todos os que são bons moralmente vivem em concórdia uns com os outros – porque estão em harmonia no que respeita às questões da vida" (p. 47). O "conhecimento dos bens comuns" reporta-se, presumivelmente, "ao conhecimento, partilhado pelos sábios, de que os bens (ou seja, na teoria estóica, as virtudes e as acções virtuosas) beneficiam todos os sábios e os que são moralmente bons, ou, de alguma maneira, todos os que são vizinhos" (*ibid.*). É de notar que muito embora o modelo zenoniano de república valorize os laços particularizantes relativos à vizinhança, à amizade, e ao amor que une educador e educando, a cidade-ideal tende a tornar-se independente dos limites físicos e das circunstâncias concretas, e as preocupações a que um tal projecto intenta responder são prioritariamente de natureza moral.

Para reconstituir as teses de Crisipo, com base "na exegese de Zenão", e as inovações por este introduzidas na doutrina estóica, o autor retoma a pergunta fulcral: "o que é uma cidade?" (pp. 58-59). Utiliza o testemunho de Dio Crisóstomo (séc. I-II d.C.), a fim de lhe responder: as cidades na terra não são verdadeiras cidades; o universo é a única cidade verdadeira (pp. 61-2). Enquanto na *República* de Platão, na cidade construída em logoi, apenas os governantes são sábios, o discurso de Dio visa a edificação de uma cidade de deuses e de homens, unidos pela razão, sendo as fronteiras da cidade as do próprio universo (pp. 62-3): "pois o universo é como se fosse a casa comum dos deuses e dos homens, ou uma cidade que pertence a uns e outros. Apenas eles vivem de acordo com a justiça e com a lei, pelo uso da razão" (Cícero, *De natura deorum*, II) (p. 65).

Importa ressaltar que o requisito necessário para fazer parte de uma tal cidade é o de participar da racionalidade. A razão não consiste, no entanto, na mera capacidade formal "restrita às inferências ou à validade das mesmas", ou na arte de distinguir o bem do mal, o justo do injusto, entendida como uma faculdade,

susceptível de maior ou menor aperfeiçoamento: impõe-se como uma realidade, simultaneamente substantiva e normativa (pp. 69-73). Desta forma, justifica-se sustentar que os seres racionais constituem uma comunidade em virtude da sua racionalidade: "pois o que eles têm em comum não é apenas uma competência geral, mas a adesão a certos valores, nomeadamente os prescritos pela razão" (p. 70). À luz destes princípios, a autoridade da lei fundamenta-se nessa mesma razão e o seu domínio aplica-se no âmbito do próprio universo.

Em que termos se põe a relação de uma tal cidade cósmica, com a comunidade de sábios e de homens virtuosos preconizada por Zenão? No final do cap. 4, Schofield retoma a questão em torno da qual se processou a investigação levada a cabo. No seu entender, não se pode admitir que a tradição estóica tardia ignorou "a república de sábios" de Zenão a favor da "cidade cósmica" (p. 102); ao defender esta última concepção, Crisipo teria já assimilado as doutrinas essenciais da *República* – a cidade dos sábios e a posse comunitária dos bens – a outros elementos centrais na teoria estóica. Não seria consequente "restringir a comunidade dos bens aos vizinhos, nem a qualidade de membro da cidade apenas aos seres humanos, quando todos os seres racionais, deuses e homens (pelo menos quando estes atingem a bondade moral), são insusceptíveis de distinção, no que toca à virtude" (p. 102). Por conseguinte, Crisipo não teria tido porventura "a consciência de corrigir Zenão ao sustentar a ideia de uma cidade cósmica, mas sim de desenvolver com uma maior clareza as consequências lógicas das ideias do próprio Zenão" (p. 102). Na verdade, ao escrever a *República*, Zenão tê-lo-ia feito como uma contribuição para "a dialéctica da filosofia grega clássica sobre a adequada constituição da *polis*" (*ibid.*). A solução proposta era "mais simples e mais breve do que qualquer das previamente apresentadas por outros pensadores", procurando indicar "como um grupo de pessoas que se conhecem e vivem juntas, podem realizar a concórdia necessária para a sobrevivência e para a felicidade" (*ibid.*). Como uma peça de teoria política, a *República* continha, no entanto, "as sementes da sua própria destruição": "abria caminho a fazer filosofia política num estilo inteiramente diferente, já não ligado às preocupações com a polis, mas antes focado nas potencialidades do homem, considerado enquanto homem e não enquanto cidadão" (pp. 102-3).

3. As questões tratadas na obra de Malcolm Schofield, a que nos temos vindo a referir, situando-se inequivocamente no plano de intersecção da filosofia política com a ética, são de inegável actualidade e podem ser dimensionadas na óptica de interesses múltiplos.

Gostaríamos de relevar duas abordagens que se nos afiguram especialmente sugestivas: a da ampla controvérsia *nomos-physis*, que percorre toda a reflexão grega a partir do séc. V a.C., incidindo de forma privilegiada na discussão sobre o convencionalismo/naturalismo das normas; a da tensão entre a teoria e a utopia, manifestada na eclosão exuberante de modelos de *politeia*, oscilantes entre a efectiva realidade e a realidade desejada.

Do ponto de vista metodológico, mesmo que nem sempre se aceitem as conclusões do autor, esta obra constitui um exemplo muito positivo de uma

investigação inteiramente montada na constante interpelação dos textos fundamentais. Importa ainda ressaltar o valioso auxílio que a mesma representa para os interessados nestas matérias, pelo conjunto de fontes que faculta ao eventual estudioso.

Maria José Vaz Pinto

FRIEDRICH SCHILLER, *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*, tradução, introdução, comentário e glossário de Teresa Rodrigues Cadete, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.

É, sem dúvida, um acontecimento de grande importância, no nosso pequeno meio editorial, o aparecimento de uma tradução das famosas *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, de Friedrich Schiller. Publicadas inicialmente na revista *Die Horen*, nos números 1, 2 e 6 de 1795, inscrevem-se decisivamente no debate filosófico aberto pela obra de Kant (a primeira edição das três Críticas data, respectivamente, de 1781, 1788 e 1790), no qual tomavam parte, à época, Jacobi, Maimon, Reinhold, Schulze, Fichte e Schelling (para citar somente os nomes mais importantes). Mais precisamente, as Cartas inscrevem-se numa das vertentes desse debate, aquilo a que poderíamos chamar o problema estético que Kant legou à posteridade – da qual fazem parte, no que à resolução de tal problema diz respeito, Schelling, os românticos e Nietzsche, entre outros – a saber, o problema do acordo entre o domínio do conhecimento (ele próprio cindido numa sensibilidade passiva e num entendimento activo, mas vazio) e o domínio moral (onde os princípios práticos *a priori* subordinam a si uma sensibilidade que, enquanto desejo de felicidade, lhes é, no entanto, estranha).

O estético em Schiller, como, aliás, já no Kant da *Crítica da Faculdade de Julgar*, refere-se à possibilidade de mediação entre as faculdades, à harmonia do uso teórico e do uso prático da razão, à unidade do homem total com o seu mundo (há toda uma antropologia subjacente à doutrina das belas formas), unidade essa que, no presente, aparece apenas realizada na obra poética.

O grandioso projecto que Schiller se propõe levar a cabo é o do restabelecimento dessa unidade. A percepção de que a modernidade é a época da cisão – da perda da harmonia provisoriamente realizada pelo mundo grego –; de que as cisões que dilaceram do seu interior a filosofia kantiana não são definitivas, mas devem ser compreendidas no processo da sua génese (o que só é possível se as colocarmos no terreno da história); e de que o rigorismo da moral kantiana (cujos fundamentos, no entanto, Schiller considera inabaláveis) não basta para responder às necessidades do presente (como se pergunta angustiadamente na Carta nº 8: "por que motivo somos ainda bárbaros?"); tudo isto confere ao texto de Schiller uma prodigiosa actualidade. Aqui mais não podemos do que convidar à sua leitura.

Teresa Rodrigues Cadete realizou o trabalho que se propôs, com rigor, honestidade e competência. As observações que se seguem não visam retirar-lhe

o mérito que inegavelmente possui, mas somente colocar algumas questões ao esforço hermenêutico que subjaz a toda a proposta de tradução.

1º Em relação ao título, não vejo que se ganhe alguma coisa em traduzir *Mensch* por "ser humano" e não simplesmente por "homem". Este último termo, aliás, tem a vantagem de nos fazer pensar imediatamente na generalidade da espécie (o que já não me parece tão claro em relação ao primeiro), que é o que Schiller visa, num ensaio que, pese embora a sua marca "pós-kantiana", se filia ainda na tradição teológica da *Erziehung des Menschengeschlechts*, provavelmente recebida por intermédio de Lessing.

2º No parágrafo 13 da Carta nº 6 (trad. p. 42), julgo que "incondicional" deveria ser substituído por "incondicionado". Embora por vezes a distinção semântica entre os dois termos seja mínima, penso que será conveniente manter o termo consagrado na linguagem filosófica pós-kantiana, como uma das designações possíveis do "absoluto". Em alemão, *bedingt* é o particípio passado de *bedingen*, (pôr condições; verbo empregue desde o século XVII com um sentido jurídico e que se torna corrente na linguagem filosófica, no século seguinte), de modo que *das Unbedingt* é o que não está sujeito a nenhuma condição, o que não é mais condicionado, portanto, o incondicionado. O que Schiller quer dizer, no contexto, é que a razão, em certos indivíduos, se desprende da "matéria", quer dizer, do que está sujeito a condições, para se elevar à condição das condições. Creio também que "plano" (em "plano incondicional"), que não figura no original, é perfeitamente dispensável.

3º Na página 32, *Gesetzmässigkeit*, não se deve traduzir por "regularidade", mas sim por "legalidade". A solução de optar por "conformidade a leis", tal como a tradutora propõe, por exemplo, no final da página 83 (carta nº 27, parágrafo 7), já nos parece bastante mais aceitável, pois conserva a forte conotação jurídica que o termo "lei" tem em Kant, até mesmo (embora este não seja o local apropriado para desenvolver esta questão) quando o que está em causa são as leis da natureza.

O que caracteriza o comportamento moral é ele reger-se pela lei moral que, sendo lei da razão, não é imposta ao homem do exterior. Tal situação, no sentido kantiano de que Schiller faz uso, obedece a tudo menos a uma regularidade (e por isso o autor distingui-la-á da "força"), pois a desobediência é sempre possível, o que, no entanto, não afecta minimamente a validade da lei. Aliás, esta possibilidade e o conflito que ela instaura no sujeito em relação a si mesmo, é uma das origens do problema estético que as Cartas visam resolver.

4º Em relação ao termo "perspicácia", como tradução para *Einsicht* (por exemplo, no parágrafo 7 da Carta nº 8, p.45, e na nota ao parágrafo 4 da Carta nº 20, p.76), a minha dúvida é esta: a palavra existe em português? Consultei a 10ª edição (revista e aumentada) do dicionário Moraes e o *Diccionario de Língua Portuguesa* de José Pedro Machado, e não a encontrei. Certamente que, em algumas circunstâncias, é aconselhável introduzir termos novos na língua, mas isso só deve ser feito com inúmeras precauções e quando não existirem já pala-

vras disponíveis para traduzir o original, o que não é o caso em relação a *Einsicht*.

5º Tenho algumas dúvidas que *Schein* se possa, em todas as ocasiões, traduzir por "aparência". No parágrafo 2 da Carta nº 1 (trad. p.29) tem o significado óbvio de ilusão (é sinónimo de *Täuschung*) e a tradução é correcta. Mas vejamos, por exemplo, o que acontece no parágrafo 1 da Carta nº 27 (p.96): é claro que *ästhetische Schein* não se opõe, nem a realidade, nem a verdade, tal como o Estado da bela aparência, do parágrafo 12 da mesma Carta, também não é uma ilusão. A dificuldade resulta do facto de Schiller utilizar *Schein* num sentido que não é o habitual, nem muito menos o kantiano e, por razões que seria aqui deslocado desenvolver, não poder empregar, por exemplo, o termo *Erscheinung*, demasiado marcado, pelo menos à data, pelo uso que dele é feito na *Crítica da Razão Pura*. Dadas as confusões que "aparência" pode suscitar no leitor português que não acompanha o original alemão, arriscaria a hipótese de que, pelo menos em alguns casos, *Schein* pudesse ser traduzido por "forma" (a equivalência, em português, de "forma" e "aparência" é registada em alguns dicionários).

6º Também não concordo que *Aussprüche* (aceitemos que este termo é preferível a *Ansprüche*, como afirma Terese Cadete na nota da página 134) se possa traduzir por "postulados" (Carta nº 1, parágrafo 4, trad. p.29). O conceito de postulado tem um sentido muito preciso na filosofia prática de Kant, de modo que introduzi-lo neste texto só deverá fazer-se se Schiller se estiver a referir a ela, o que não é o caso. Para traduzir *Ausspruch* são satisfatórios os termos "sentença", "juízo" ou "resolução", que têm a vantagem de conservar aquela forte conotação jurídica para a qual chamámos já a atenção.

7º Em relação ao termo *Gemüt*, a sua tradução por "ânimo" é obviamente correcta, mas o termo, em português, tem, por vezes, uma conotação psicologista que não corresponde ao que Schiller pretende com o seu uso. Dado que *Gemüt* designa claramente uma faculdade originária – que se encontra na raiz das faculdades de conhecer e de desejar –, penso que seria de considerar a sua tradução por "mente", ou mesmo por "alma" (que tem, aliás, o mesmo étimo de "ânimo").

Duas observações ainda, para concluir. A primeira, quanto à decisão de numerar cada parágrafo do texto: embora facilite a localização da passagem a citar (e por isso também utilizámos esse processo nesta recensão), não deixa de ser contestável, por sugerir divisões no texto que, na realidade, não existem. Em todo o caso, uma vez tomada esta opção, dever-se-ia alertar o leitor no início e não em nota final, como a que se lê na página 133.

A segunda observação refere-se ao número de gralhas. Seria fastidioso enumerá-las (até porque poucas são excessivamente graves), mas a sua quantidade (de que a tradutora não é obviamente responsável) revela alguma desatenção no trabalho de revisão tipográfica.

JOSÉ BARATA-MOURA, *Marx e a Crítica da "Escola Histórica do Direito"*, Lisboa, Editorial Caminho, Coleção Universitária, 1994, 409 pp.

"A escola histórica do direito (...) teria inventado a história alemã, se não fosse ela própria uma invenção da história alemã."

Karl Marx

Foi Pierre Vilar, suponho, um dos que primeiro mostraram (entre Marx e a escola dos *Annales*) que a história do direito também é via de acesso à história total.

A leitura do livro em apreço relembra-me esse caminho de uma "história em construção". Mas aqui termina a evocação: ainda que o autor não corra o risco de ver-se sumariamente julgado como historiador entre filósofos e como filósofo entre historiadores, há precedentes inúteis, assim como há, por exemplo, pré-juízos cultivados entre especialistas.

Não obstante, é preciso dizê-lo de outro modo: a perspectiva que atravessa o livro e a sustentação que lhe é dada parecem-me convincentes porque historicamente justas. E justas, antes de tudo, porque exemplarmente bem informadas. Por outras palavras, e tanto quanto um discernimento crítico seguro supõe um bom suporte documental – ou o melhor –, este multilateral confronto do Marx jovem com a escola histórica do direito cumpre, por isso também, as exigências da investigação e da exposição conjuntamente bem conduzidas.

Tal conjunção é o ponto de encontro do campo de problemática e do quadro institucional onde o autor tem situado alguma parte mais recente da sua obra em curso. Refiro-me ao seminário "Dialéctica e materialismo" do Mestrado em Filosofia da FLUL (p. 27). Julgue-se pelos resultados essa forma de unidade entre docência e investigação. E julgue-se, neles, a quota-parte da filosofia e da crítica de ideias na produção de conhecimento, na reprodução de alto nível de saberes socialmente alargados, assim como no apetrechamento para a inovação daí proveniente.

O livro é composto de oito capítulos (subdivididos em parágrafos e precedidos de um 'Índice geral', de um 'Agradecimento' e de um 'Preâmbulo'), complementados por um tão volumoso como indispensável aparelho de notas e referências (pp. 307-401) e por um 'Índice onomástico'.

O preâmbulo dá o primeiro enquadramento metodológico e documental do problema de fundo, isto é, a fundamentação "de um ordenamento jurídico-político" (p. 14). Estão aqui implicadas, pelo menos até meados do século XIX alemão, linhas de continuidade e de rotura, assim como "toda uma compreensão da historicidade" (p. 21), designadamente com o interessante testemunho contrastado de Thomas Paine e de Edmund Burke.

O cap. I ("Multiplicidade de alusões") indica-nos que "os confrontos de Marx com a 'escola histórica' no respeitante, por exemplo, a Friedrich Carl von Savigny (ciência e filosofia do direito) e a Wilhelm Roscher (economia política) supõem

ou podem supor ao mesmo tempo a refutação contundente, a análise matizada, a ironia mordaz e o reconhecimento do "mérito informativo" dos trabalhos dos mestres da escola (pp. 34-40).

No cap. II ("Intentos de atrelar Marx à 'Escola Histórica'"), o autor contesta, examinando-as, diversas tentativas de estabelecer algum "parentesco de Marx com o pensamento reaccionário" (p. 45) e "mesmo um fundo de comunidade entre Hegel e o marxismo, de um lado, e a *Lebensphilosophie* (...) do outro" (p. 45). É o caso, entre outros, do intento de Karl Mannheim. Mas aí se assinalam e discutem, também, "duas linhas de orientação principais" sobre tal matéria: segundo uma, "Marx recolheria da inspiração savignyiana sobretudo um gosto pela investigação minuciosa e pelo rigor na facticidade da documentação"; segundo outra, acabaria "por estar presente em Marx" "o carácter 'orgânico' e 'popular' de que se reveste a compreensão romântico-savignyiana da história" (p. 49).

Após úteis clarificações sobre Hegel, Marx e os românticos, o cap. III ("Marx e Savigny") examina, não sem humor, "a vontade genealógica de surpreender traços de parentela", assim como o "psicografar" Marx como "discípulo ingrato de Savigny" (p. 64). Noutra linha de análise, o capítulo transita para a filosofia de Hegel enquanto fonte de "inspiração fundamental do jovem Marx". Aí se lê: "De Hegel, Marx conservará sempre (...) a sensibilidade à dialéctica do real e a preocupação de demanda, comunitária e prática, de uma racionalidade concreta, 'esclarecida'" (p. 77).

O cap. IV, "(Más) companhias", começa por regressar aos textos do jovem Marx e aos contextos que permitem "situar o seu principal escrito de polémica tematizada com a *Historische Rechtsschule*" (p. 101), isto é, "O Manifesto filosófico da escola histórica do direito", publicado na *Gazeta Renana* em Agosto de 1842 e amputado pela censura. Entre aliados e adversários, entre excertos de antologia também – por exemplo, o passo de Ludwig Feuerbach contra Heinrich Leo sobre o "legado espiritual de Hegel" (p. 108) – desdobra-se o belo comentário do autor sobre a crítica marxiana dos "filósofos positivos" (pp. 106 sqq.) e sobre "o Schelling que a 'Escola Histórica' recupera" (pp. 111 sqq.).

A caracterização da escola com o recurso aos apropriados testemunhos de Walter Wilhelm ou de Franz Wieacker marca o cap. V ("A *Historische Rechtsschule* no seu contexto"). Escreve este último sobre Savigny: "O seu protesto contra as codificações de direito natural dirigia-se contra o racionalismo esclarecido: antes de tudo, contra o *Code civil*, pretensão filho da odiada e temida revolução" (p. 121). Porém, de entre úteis e seguras análises contextuais, de entre "apreciações coevas", emergem as inconfundíveis farpas de fogo de Heinrich Heine: "Guarda-te de gendarmes e polícias, da Escola Histórica toda!" (p. 128).

O cap. VI ("Sobre Savigny"), talvez entre os mais importantes do livro pela densidade das matérias de que trata, sobre "o pano de fundo de um ajuste de contas com o legado próximo da Revolução francesa em matéria de arquitectura jurídica em solo alemão" (p. 144), procede também a um vasto levantamento de testemunhos e contributos para interpretação (estes últimos situados no século

XX: Karl Mannheim, Albert Soboul, Hermann Klenner ou Domenico Losurdo), sem excluir "mal-entendidos" (pp. 184 sqq.), "ressurreição dos mortos" (p. 187) ou a noção do "filosófico" segundo Savigny, onde prevalece, não a racionalidade, mas "a operosidade de *um intelecto classificador de positividades herdadas*" (p. 195).

No Cap. VII ("Críticos da 'Escola Histórica'"), ao periodizar a crítica exercida sobre a escola, de "finais do século XVIII" a "meados da década de quarenta do século XIX" (pp. 199 sq.), prossegue o autor: "No centro dos debates (...) está (...) o feixe complexo de questões que, da economia à política, da religião à cultura, das instituições à sociedade, acompanha o processo de transformações em curso na Alemanha (...) até à procura e configuração de novas formas de cunho finalmente burguês dominante" (p. 199). No eixo deste processo e do lado da filosofia alemã clássica está, se não erro, a atenção notavelmente informada do autor aos matizes do posicionamento de Hegel perante as Luzes (pp. 200 sq.) e, mais desabridamente, perante o adversário que é declaradamente a escola histórica do direito (pp. 226 sqq.). Ombreando com Hegel, erguem-se também as sedutoras figuras de dois juristas adversários da velha ordem senhorial: Paul Anselm von Feuerbach (pai do filósofo) e Eduard Gans. A ambos é prestada justa atenção no capítulo (respectivamente pp. 213 sqq. e 241 sqq.) e, ao que sei, inédita atenção entre nós ao pensamento e à obra do primeiro.

O cap. VIII, por último ("O Manifesto de Marx"), retoma o já referido texto da *Gazeta Renana*, mas, claro está, estando supostas todas as clarificações operadas ao longo do livro no mundo histórico onde se enquadra a actividade juvenil de Marx. É ainda no terreno da política e do debate jurídico-institucional que se examinam aqui as "duas linhas principais" da reflexão de Marx neste período. Uma, é a do "enfrentamento com as correntes dominantes que se apresentavam a reformular a legislação prussiana segundo as orientações prevaletentes da *Historische Rechtsschule*"; a outra, é a do "reequacionamento e revisitação críticos do legado hegeliano, designadamente em matéria de ontologia e de filosofia do direito" (p. 272). No âmbito do que "documentadamente sabemos" dos interesses, leituras e anotações de Marx no começo dos anos quarenta, surge aqui uma interessante hipótese (surgimento característico, de resto, da frequentação assídua das fontes), assente em excertos de Marx de escritos do liberal Benjamin Constant. Diz Barata-Moura a propósito: "Sugiro que, pelo menos no plano terminológico, talvez seja de surpreender na expressão marxista "poder material" (*materielle Gewalt*) – requerido para o derrube de outros poderes igualmente materiais (...) – um eco, uma ressonância de uma caracterização dos homens como "o poder, a força material" (*le pouvoir, la force matérielle*) que encontramos também no texto de Constant." (p. 275).

A leitura do capítulo e, mais geralmente, a da obra, indiciam outras, não menores, recompensas heurísticas. É que "o programa marxiano de intervenção publicística" (p. 304), e não somente no período considerado, nunca deixou de ser terreno fértil para a pesquisa, a dilucidação e o debate informado. Ainda que fértil também para outros usos. Mas: *abusus non tollit usum*, no dizer do adágio antigo.

Tendo de renunciar (com pena!) à expressão de outros ajuizamentos suscitados pelo presente livro, não deixo todavia de perguntar (sem espírito de *entre-mangerie professorale* – p. 231): que pensam, sabem ou investigam sobre a escola histórica do direito a nossa ciência jurídica, a nossa filosofia do direito para juristas?

Eduardo Chitas

ANTÓNIO MANUEL MARTINS, *Lógica e Ontologia em Pedro da Fonseca*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian - Junta Nacional de Investigação Científica, 1994.

1. No conjunto da filosofia portuguesa, Pedro da Fonseca ocupa uma posição singular. A par de Pedro Hispano, três séculos mais cedo, e do seu contemporâneo Francisco Sanches, Fonseca configura, com efeito, um dos raros momentos em que o pensamento português se encontra em real sintonia com o ambiente cultural europeu e não só ombreia em importância com a filosofia aí produzida, como chega mesmo a influenciá-la, alcançando em todo o caso uma divulgação e uma relevância no quadro europeu que só com a daqueles pode ser comparada.

Como quer, na verdade, que se avalie o papel do aristotelismo e da revivência da Escolástica nos séculos XVI e XVII, nomeadamente no seu carácter culturalmente "reaccionário" ou "avançado", o que é facto é que o pensamento e a obra de Pedro da Fonseca reflectem, no seu tempo, uma conjunção de factores que mais tarde raramente se repetirá entre nós: um real conhecimento e uma efectiva assimilação e reflexão da tradição filosófica e da especulação coeva; uma profunda convergência com a sua época, ainda que em óbvio registo contra-reformista; uma efectiva influência nos círculos europeus, de que é testemunho a reedição, em Colónia, dos *Comentários à Metafísica de Aristóteles*, três anos apenas após a publicação, em Lião, do seu último volume, e, principalmente, as mais de cinquenta edições da *Isagoge Filosófica* em toda a Europa; e também, embora mais discutivelmente, a antecipação de algumas tendências de modernidade e/ou a subterrânea influência sobre os primeiros modernos, de que poderá ser exemplo o próprio Descartes, mercê da sua educação num colégio pertencente à mesma Ordem em que Pedro da Fonseca filosoficamente pontificou.

Mais importante todavia, na mencionada perspectiva de uma singularização do lugar ocupado por este filósofo, é o facto de, ao contrário do que acontece com Pedro Hispano ou também com Francisco Sanches, bem como, em geral, do que parece ser um destino histórico da filosofia em Portugal, Pedro da Fonseca não se limitar a ser um autor cuja reflexão individual se projecta isoladamente sobre o pensamento europeu, senão que, por uma vez, essa reflexão emerge *articuladamente* (o que não significa decerto sem contradição nem ruptura) num contexto determinado para a investigação e a especulação, a saber, a Universidade.

É certo que a relação de Pedro da Fonseca com o Curso Conimbricense, de que ele foi um dos principais iniciadores na segunda metade do século XVI, não foi linear nem quiçá pacífica: permanecendo aliás ainda hoje como a principal aporia histórica que rodeia esta figura e de que a singular coincidência entre o lugar deixado vago por aquele Curso para a *Metafísica* e a posterior publicação dos *Commentarii*, revestindo características com ele irreconciliáveis, constitui a mais flagrante evidência.

É certo também que o Curso Conimbricense pode ser reapreciado, em grande medida, como uma frente de batalha teórica contra as tendências do tempo, patenteadas ora na Reforma, ora na contestação do predomínio científico da filosofia aristotélica, o que aliás a insistência do Curso na edição das obras físicas de Aristóteles (*Physica*, *De coelo*, *De generatione et corruptione*, *De anima*, mas também *Metereologica* e *Parva naturalia*) parece comprovar.

É certo ainda que a indiscutível originalidade ou heterodoxia filosófica de algumas das teses de Pedro da Fonseca, não só no que toca a determinadas questões tradicionais da Metafísica, como a analogia ou a relação entre essência e existência, mas no que respeita à própria interpretação expressamente não teológica da filosofia primeira e à manifesta exclusão da temática teodiceica do seu âmbito, parece apontar justamente para um afastamento, porventura de raiz, em relação ao projecto progressivamente mais ideológico ou mesmo proselitico do Curso Conimbricense.

E é finalmente certo que a pujança das Universidades de Coimbra e Évora e a sua influência europeia, mesmo neste registo militante e contra-reformista, vai misteriosamente esgotando-se sem deixar sementes de continuidade.

Mas o que é igualmente certo e não pode, por isso mesmo, ser posto em causa por nenhuma das observações anteriores é a incontestável projecção de Pedro da Fonseca na sua época, ainda nessa divergência com o programa do Curso Conimbricense, e a relevância do próprio Curso, como momento histórico de constituição de uma *Escola*, circunstância propriamente nunca repetida entre nós até ao presente século.

Todavia, o que talvez mais decisivamente singularize a figura de Pedro da Fonseca no todo da filosofia portuguesa é ainda um outro facto: a saber, o de, uma vez mais ao contrário de Pedro Hispano e Francisco Sanches, o seu relevo na época não se prolongar paradoxalmente até aos nossos dias. Com efeito, a referência ao seu nome é hoje rara não só em histórias gerais da filosofia, como até em obras dedicadas à Escolástica e aos seus temas, ao período renascentista ou ao aristotelismo em geral, para além de algumas excepções, em todo o caso significativas, que muito embora se limitam a confirmar a regra.

Para isso poderá ter contribuído a desvinculação de Pedro da Fonseca em relação ao projecto do Curso Conimbricense, mas principalmente a sua ofuscação por Francisco Suárez, sem dúvida pela relevância intrínseca deste e pela sistematicidade patente da sua obra, mas decerto não menos também – o que é, no mínimo, curioso – pela circunstância de o seu original retorno ao tomismo funcionar como o mais ortodoxo instrumento filosófico da Contra-Reforma, condição da

sua rápida e generalizada propagação nos meios culturais e académicos a ela ligados.

2. Na linha de alguns estudos portugueses dedicados a, ou também a, Pedro da Fonseca (em especial: F. Stegmüller, *Filosofia e teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no séc. XVI*, Coimbra, 1959; M. Baptista Pereira, *Ser e Pessoa – Pedro da Fonseca. I: o Método da Filosofia*, Coimbra, 1967; A. A. Coxito, *Lógica, semântica e conhecimento na escolástica peninsular pré-renascentista*, Coimbra, 1977; para além de um conjunto já significativo de artigos, destes e outros autores), situa-se agora este *Lógica e Ontologia em Pedro da Fonseca*, de António Manuel Martins.

O seu propósito expresso consiste na recuperação do pensamento de Pedro da Fonseca, especificamente do ponto de vista da relação entre lógica e ontologia e nomeadamente no que toca ao projecto de constituição de uma filosofia primeira, mas na perspectiva de realçar, por um lado, a sua originalidade e, por outro, a sua sistematicidade, tópicos que alcançam particular importância precisamente no cotejo com Suárez, presença latente deste trabalho, quer enquanto a sistematicidade é em regra um atributo que se releva neste, negando-a ou diminuindo-a naquele, quer porque a originalidade que se alega é justamente, antes de mais, uma originalidade *avant la lettre* perante Suárez.

O trabalho apresenta desde logo duas grandes qualidades.

A primeira prende-se com a própria forma da investigação. Trata-se de uma obra extremamente didáctica, num estilo muito claro e organizado, que permite um primeiro contacto com o pensamento de Fonseca, ao mesmo tempo que vai defrontando articulações filosóficas progressivamente mais complexas. Para mais, esta apresentação do pensamento de Pedro da Fonseca, sem qualquer intuito de apologese, é acompanhada de uma permanente avaliação crítica, nunca anacrónica porque simultaneamente contextual e aberta ao destino histórico dos problemas, o que é enriquecido pela boa informação de que o autor faz uso, tanto no que respeita à erudição contemporânea em torno de Aristóteles, da Escolástica ou de Pedro da Fonseca, quanto no que toca à colocação actual dos problemas nela visados ou envolvidos, como sejam os da constituição de uma filosofia primeira, da relação, neste âmbito, entre lógica e ontologia, etc.

A segunda qualidade refere-se à eficácia desta leitura, da perspectiva de uma clarificação do pensamento de Pedro da Fonseca. Através dela, resulta com efeito patenteada a originalidade da filosofia de Fonseca, não apenas como comentário inovador de Aristóteles, senão que também como projecto metafísico próprio, no quadro das grandes opções e soluções teóricas enunciadas pela tradição escolástica; do mesmo passo, é portanto enquanto abertura clarificadora para o texto e o pensamento aristotélicos, como comentário escolástico específico e como proposta filosófica original que a obra de Fonseca surge tematizada nesta investigação.

A este propósito, é de realçar, a par de uma permanente atenção aos problemas da filosofia aristotélica e do aristotelismo medieval, a capacidade de revelar a vinculação do pensamento de Fonseca ao programa e à mentalidade escolás-

ticos, mesmo na sua vertente formalista e nas suas limitações próprias, ao mesmo tempo que se aponta o emergente influxo renascentista e a tendência de modernidade que esse pensamento de um modo constitutivo simultaneamente inclui.

Menos tematizada é, contudo, a relação entre a obra de Fonseca e a filosofia moderna, que o autor expressamente afasta do ângulo de consideração, e a sua inclusão na história da filosofia em Portugal, nem sequer mencionada, mas que ganharia pleno sentido à luz da reivindicada presença de Aristóteles como motivo profundo daquilo a que Álvaro Ribeiro chamou a "tradição portuguesa".

3. O grosso deste estudo aborda apenas os *Comentários à Metafísica de Aristóteles*, com exclusão da *Isagoge Filosófica* e das *Instituições Dialécticas*, excepto para pequenos complementos pontuais.

Mais do que isto, estando aquela obra dividida em quatro secções (o texto grego da *Metafísica* estabelecido pelo próprio Fonseca, a sua tradução latina, uma explicação circunstanciada das diversas partes da obra e um conjunto de questões, à maneira escolástica, constituídas a partir daquela interpretação), a investigação não só aborda especialmente esta última, como segue frequentemente a ordem das questões, de modo a patentear mais claramente o nexo conceptual que as percorre.

Com esta dupla decisão pretendeu o autor cingir-se à obra onde, através da interpretação de Aristóteles, Pedro da Fonseca expõe a sua própria filosofia (enquanto, para ele, todo "o estudo sério da problemática metafísica tem que passar, necessariamente, pela mediação do texto aristotélico", p. 23) e, dentro dela, ao local cujo modo interpretativo particular permite simultaneamente a permanente referência a esse texto e o prolongamento reflexivo de uma questão autónoma.

Para levar a cabo a sua apresentação, seleccionou o autor aqueles temas que se revelam mais decisivos na metafísica de Fonseca e que são justamente também aqueles que, pelo facto mesmo de avultarem igualmente no conjunto da filosofia escolástica, mais claramente podem revelar a sua sistematicidade e originalidade e bem assim as suas limitações.

Tais são: a determinação do objecto da Metafísica e a caracterização consequente do projecto que ela consigna; a análise do conceito de ente e a concepção de analogia que lhe está subjacente; a distinção entre essência e existência; e a doutrina dos transcendentais e das categorias, obrigando a um percurso pela temática do princípio da não-contradição.

Segundo a ordem expressa da interpretação, o pólo axial desta sequência é sem dúvida a análise do conceito de ente, enquanto objecto da Metafísica. Pois é a determinação do objecto da Metafísica como "o ente enquanto é comum a Deus e às criaturas que conduzirá à necessidade de tematizar a analogia, na sua multiplicidade de sentidos e, nomeadamente, enquanto relação particular de "comunidade" entre Deus e as criaturas em que o "ente" propriamente consiste, tematização que por sua vez conduzirá à noção de um primado absoluto da essência, como, ela mesma, princípio possibilitante de existência, e, portanto, ao cerne mesmo deste binómio. A esta luz, o ciclo percorrido pela investigação

completar-se-ia com a análise dos transcendentais e, em especial, do transcendental "verdadeiro", que estabelece o princípio de não-contradição como único limite à possibilidade de existência e, portanto, como fecho e confirmação do essencialismo absoluto de Fonseca.

Seguindo, todavia, a sua ordem profunda, isto é, o que de mais profundo revela sobre a filosofia de Pedro da Fonseca, talvez que o seu ponto de charneira seja precisamente o próprio conceito de existência, quer enquanto ele constitui claramente o pólo de articulação entre todas as questões abordadas e o "fundo" para onde converge toda a análise, quer na medida em que é da prévia determinação da noção de existência que depende o estabelecimento do primado da essência e, por aí, a determinação do sentido de "ente", no que ele "tem de comum a Deus e às criaturas", isto é, enquanto justamente é *ente*.

Ora, esta dupla ordem da obra permite circunscrever com clareza as suas vertentes mais luminosas e mais sombrias.

Se é sem dúvida fundamental o desenvolvimento em torno da noção de filosofia primeira e o seu objecto, do conceito de analogia e das relações essência/existência e categorias/transcendentais, nomeadamente do ponto de vista de um confronto com Aristóteles e a Escolástica, e particularmente proveitosa a análise das posições contemporâneas acerca do problema da constituição de uma filosofia contemporânea, faltaria, em nosso entender, uma mais directa e profunda atenção às consequências ontológicas da tematização da existência em Pedro da Fonseca, designadamente enquanto ela parece constitutivamente afirmar-se a partir de uma distinção fundamental entre *ser* e *existir* (patente, por exemplo, na referência aos entes fictícios – cf. p. 268 e, em geral, p. 274) e à luz da qual ganharia pleno sentido o tácito *platonismo* que o autor reiteradamente atribui a Fonseca.

Menos conseguido no todo da obra nos parece ser também a discussão com Gilson acerca da distinção essência/existência (pp. 194-202), que mereceria pelo menos uma análise mais prolongada, e o estabelecimento do conceito aristotélico de substância no interior do quadro das categorias (cf. pp. 241-242, mas, em geral, pp. 236 ss.), que dilui antecipadamente o problema que já em Aristóteles permeia a determinação do seu estatuto, individual ou específico, e se prolonga implicitamente no próprio Fonseca, perante a sua opção por uma individuação pela forma, aliás no horizonte daquele seu absoluto essencialismo, questão também praticamente ignorada.

António Pedro Mesquita

ANNE CAUQUELIN, *Aristote. Le Langage*, Paris. PUF, 1990.

O aspecto mais interessante deste livro de Anne Cauquelin é o modo como a autora relaciona uma série de temáticas, centrando-as à volta do problema da linguagem, nomeadamente dos seus aspectos pragmáticos (de acordo com os interesses do próprio Aristóteles, segundo a opinião da autora – v. p. 9).

Assim, no primeiro capítulo – "Du côté de la cité" (pp. 12 a 39) –, discutem-se as problemáticas da aprendizagem social e dos 'lugares' políticos da linguagem. No segundo capítulo – "Du côté de l'analyse du langage" (pp. 40 a 69) –, são tratadas as questões relativas aos elementos, corporais e linguísticos, da linguagem e o problema da significação. E, no terceiro capítulo – "Les régions de la parole" (pp. 70 a 118) –, são estudadas as funções da lógica, da dialética, da retórica e da poética.

A referência ao número de páginas serve para mostrar que não se trata de um texto extenso, o que não impede a autora de nele incluir muitas e boas ideias, sem no entanto se preocupar grandemente em confrontar o seu texto com a tradição e os outros comentadores. A linguagem é simples – ainda que, a passos, talvez demasiadamente 'literária' – e a argumentação clara. As obras de Aristóteles não são, evidentemente, explorados com grande pormenor, mas o contexto em que são citadas as passagens do Estagirita coloca-as a uma nova luz, de tal maneira que chegamos, por vezes, a pensar que nunca antes tínhamos reparado com atenção em textos que afinal nos são perfeitamente familiares.

Anne Cauquelin pensa e expõe as questões de cada um dos capítulos como unidades orgânicas e concêntricas (ponto de vista ilustrado pelos esquemas que pontuam o texto, v. pp. 39, 43, 56, 58 e 80), encontrando para cada uma delas um centro de referência e uma série de desenvolvimentos, que ganham sentido e são configurados de acordo com a sua maior ou menor aproximação desse mesmo centro. Deste modo, pode estabelecer relações de matéria/forma, de tal maneira que a forma de um composto constitui a matéria de um composto seguinte, mais perfeito e organizado, mais próximo do centro da análise. Assim, temos que, e.g., o som emitido pelos lábios, os dentes, a boca e a laringe pode ser visto como forma para esse suporte corporal e, por outro lado, como matéria para a forma superior que é a proposição, passando pelas letras, as sílabas, os nomes e os verbos, que constituem já uma certa unidade de significação, de acordo a seguinte articulação: lábios, etc. → som → letras, etc. → proposição. Outro exemplo interessante é o do afastamento progressivo, relativamente à verdade da ciência, que constitui a dedicação à dialética – ainda aparentada com a filosofia – ou à retórica – já preocupada com a persuasão – ou, a *fortiori*, à sofística – utilização abusiva das ambiguidades constitutivas da linguagem, da homonímia e da sinonímia: sofística → retórica → dialética → filosofia. Este modelo de análise é, como dissemos, aplicado aos vários campos de investigação.

Uma outra via de exploração das diversas áreas de funcionamento da linguagem é a da oposição entre *nomos* ('lei' ou 'convenção') e *physis* ('natureza'), que é, no entanto, apenas aflorada por Anne Cauquelin. Trata-se de uma oposição quase universalmente presente, mas que tem, como é natural, particular incidência na discussão dos aspectos políticos da linguagem. É que, na linguagem (e na cidade), parecem por vezes esbater-se os contornos desta oposição, dando-se uma coalescência entre os seus dois elementos. Senão vejamos: se a significação do nome é convencional (de *Int.*, 16a19), tem que ser a cidade, a comunidade, a regular essa convencionalidade, para que os homens possam entender-se. Ora o

homem é, por natureza, um animal social (*Pol.*, 1253a7-8), capaz de constituir cidades governadas por leis, e também o único ser que possui a linguagem (*ibidem*, 9-10); assim sendo, é por natureza que institui uma convenção (e linguagem), regulada por outra estrutura, organizada convencionalmente, mas instituída por imperativos naturais (a cidade) (v. pp. 13 e ss.). Isto significa, também, que é a convenção que confere à linguagem a universalidade que a natureza – os meros sons – lhe não davam. Por outro lado, sendo o único cujos dispositivos naturais lhe permitem emitir sons articulados, que, no entanto, e como vimos atrás, apenas serão linguagem quando o seu sentido for delimitado por uma convenção (v. p. 22). Finalmente, de acordo com a interessante análise de Anne Cauquelin, é também a cidade quem delimita os 'lugares naturais' (v. *Phys.* IV)/sociais do exercício da palavra, conforme se é bárbaro ou escravo (linguagem situada fora da cidade, ausência de linguagem), mulher, criança ou artesão (parte mais primária da linguagem, opiniões comuns, tradição), orador, juiz, sofista ou poeta (parte da linguagem relativa à verosimilhança) ou filósofo (a linguagem do saber, da verdade) (v. pp. 26ss.).

Muito beneficiaria a comunidade portuguesa de estudiosos da filosofia, se alguma editora quisesse traduzir e publicar esta obra.

Maria José Figueiredo

MEMÓRIA E PROSPECTIVA

COLÓQUIO *LUDWIG FEUERBACH UND DAS BILD DER VERGANGENHEIT*. IV. INTERNATIONALE LUDWIG FEUERBACH-TAGUNG

Organizado pela *Societas ad Studia de Hominis Conditione Colenda* (Internationale Gesellschaft der Feuerbach-Forscher) em colaboração com o *Istituto Italiano Per Gli Studi Filosofici*. Nápoles, 14-18 de Setembro de 1994.

A exemplo dos anteriores Colóquios promovidos pela Sociedade Feuerbach – *Feuerbach und die Philosophie der Zukunft* (1989), *Sinnlichkeit und Rationalität* (1991), *Egoismus oder Solidarität* (1992) –, também neste se seguiu o modelo de um colóquio monográfico. Subordinado ao tema orientador *Ludwig Feuerbach e a Imagem do Passado* e subdividido em quatro secções – "O mundo antigo e a sua crítica"; "A crítica das formas históricas do cristianismo"; "A concepção da historiografia"; "A relação com a história da filosofia" – viria, no entanto, a revelar a dimensão plural das "imagens do passado" que são oferecidas pela obra do filósofo. Tal pluralidade não depende somente dos pontos de vista próprios dos intérpretes, sendo sobretudo uma característica do peculiar posicionamento feuerbachiano, o qual se desdobra numa diversidade de papéis, desde o de crítico da tradição metafísica e teológica, ao de historiador da filosofia e da Humanidade, e ainda ao de fundador dos princípios de uma racionalidade antropológica e sensível.

Uma avaliação abrangente das teses oralmente expostas só poderá ser levada a cabo com rigor face aos textos das Actas, que serão publicadas pela Akademie Verlag de Berlim. Nesta resenha, limitamo-nos a apresentar os grandes núcleos temáticos do Colóquio, permitindo-nos porém realçar aqueles que mais terão contribuído para enriquecer a "imagem" de Feuerbach.

Continua a ser motivo de densa polémica a posição de Feuerbach face às principais formas históricas do cristianismo, estando sobretudo em causa a discussão do primado, se de uma atitude crítica e negativa, se de uma hermenêu-

tica compreensiva do fenómeno religioso. A interpretação do catolicismo e do protestantismo foi apresentada, quer numa perspectiva comparativa com Arnold Ruge (Ryszard Panasiuk, Lodz), quer na relação com David Friedrich Strauß (John Glasse, Poughkeepsie NY), e ainda na controversa recepção da cristologia de Lutero e do pietismo de Zinzendorf (Maciej Potepa, Varsóvia).

A figura de Feuerbach como historiador da filosofia foi objecto de um significativo número de intervenções. Tradicionalmente considerada como marginal relativamente à linha de desenvolvimento das categorias centrais da Filosofia Antropológica, a *História da Filosofia Moderna* (1833-1838) merece actualmente uma especial atenção, dado o seu carácter inovador, nomeadamente na reabilitação do empirismo inglês e da monadologia leibniziana. Nela se pode ainda vislumbrar a possível influência que o contacto com os pensadores da época moderna terá tido na formação do jovem Feuerbach. Particularmente relevante, desde a *Geschichte der neuern Philosophie* até às Lições de Erlangen (1835-36), é a valorização do panteísmo, como visão do mundo alternativa ao dualismo cristão, ao mecanicismo e ao idealismo subjectivo. Foram especialmente realçadas as leituras do panteísmo italiano, de Giordano Bruno e Tommaso Campanella (Nicola Badaloni, Pisa), do misticismo de Jakob Böhme (Karol Bal, Wrocław) e a recepção naturalista e imanentista de Espinosa (Endre Kiss, Budapeste; Vesa Oittinen, Helsínquia). Aspectos da analogia da filosofia de Feuerbach com a *Aufklärung* seriam tratados, quer na perspectiva do conhecimento sensitivo (Ursula Reitemeyer, Castrop-Rauxel), quer no motivo do "retorno à Natureza", na comparação com o sentimentalismo de Rousseau (Tamara Dlougatsch, Moscovo).

O estado actual da investigação a nível das fontes textuais veio evidenciar a originalidade da historiografia feuerbachiana – tanto do ponto de vista principal como metodológico –, distinguindo-a de outros modelos seus contemporâneos, como o sistemático e o historicista. Esta especificidade foi exaustivamente explicitada: na relação com Hegel e ao longo das várias fases da obra (András Gedö, Budapeste); a partir dos pressupostos do "método genético" desenvolvidos por Feuerbach em diversos escritos, como a Introdução ao *Leibniz* (Takayuki Shibata, Tóquio); e na perspectiva da hermenêutica do texto filosófico enquanto componente fundamental de todo o trabalho historiográfico (Adriana Verfssimo Serrão, Lisboa).

Se a *História da Filosofia Moderna* dos anos 30 é concebida como uma história de autores e doutrinas, revestindo-se, portanto, de carácter essencialmente monográfico, a sucessão das categorias históricas desenvolvida nas *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* e nos *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, de 1842-43, estabelece uma genealogia da filosofia relativamente à teologia. Esta reinterpretação do passado coloca o problema do próprio estatuto da Filosofia Nova, se como ruptura ou como continuidade relativamente à tradição idealista e especulativa (Andreas Arndt, Berlim), e permite, por outro lado, encontrar nesta segunda história da filosofia os princípios de uma filosofia da história (Werner Schuffenhauer, Berlim).

A presença de Feuerbach em pensadores e correntes posteriores definiria ainda a imagem de um Feuerbach "do futuro". Assim, tivemos a oportunidade de acompanhar o tema do "corte com a especulação" no contexto do movimento Jovem Hegeliano (Junji Kanda, Tóquio); o debate entre Feuerbach e Max Stirner sobre a relação entre indivíduo e género humano (Lawrence S. Steplevich, Villanova PA); a influência da interpretação psicológica da religião em Troeltsch (Giuseppe Cantillo, Salerno); a ambivalência da recepção de Feuerbach por Ernst Bloch, como antropologia abstracta e, simultaneamente, como filosofia da utopia (Giuseppe Cacciatore, Nápoles). Traços de motivos feuerbachianos no pensamento da actualidade foram apresentados, num largo espectro, desde Schopenhauer ao existencialismo, à fenomenologia e à ontologia (Claus-Artur Scheier, Braunschweig).

Uma referência especial merece-nos o relevo dado à *Theogonie*, de 1857, que Feuerbach considerava a sua obra maior, mas que tem sido esquecida pela literatura teológica e filosófica. Nela se institui, por um lado, uma filiação histórica entre as religiões, nomeadamente na transição do paganismo/politeísmo ao judaísmo/monoteísmo (Francesco Tomasoni, Milão). Por outro, inaugura-se, no quadro de uma antropologia realista e concreta, uma abordagem das formas da consciência simbólica, de que é caso exemplar o mito do destino (Monika Ritzer, Leipzig).

Por último, salientaríamos a comunicação de W. F. Niebel (Frankfurt/Cambridge), que apresentou, sob o sugestivo tema da "declinação do eu", um estudo das formas da linguagem natural, oferecendo, da perspectiva da filosofia da linguagem, uma fundamentação dialógica para a Antropologia feuerbachiana.

Adriana Veríssimo Serrão

ESTUDANTES DE FILOSOFIA DA POLÍTICA E DO DIREITO DEBATEM DIREITO NATURAL E CIDADANIA, EM COLÓQUIO

Com o objectivo fundamental de debater o entrosamento complexo entre a dinâmica da cidadania e a problemática do direito natural, realizou-se no passado dia 10 de Maio, na Faculdade de Letras, um colóquio subordinado ao tema "Direito Natural e Cidadania".

O evento, que teve o apoio do Conselho Directivo da Faculdade de Letras, do Departamento de Filosofia e da Associação de Estudantes, e teve o patrocínio de algumas empresas, foi realizado pelos alunos e pelo docente da disciplina de Filosofia da Política e do Direito, Professor Doutor Viriato Soromenho Marques.

A iniciativa foi constituída pela apresentação de vinte e uma comunicações interligadas num quadro de reflexão que visou pensar e debater os fundamentos filosóficos do Estado Democrático e Constitucional e as novas tarefas da cidadania, assim como os itinerários do pensamento jurídico-político contemporâneo, (horizonte que norteou igualmente a dinâmica do funcionamento do programa

curricular da disciplina de Filosofia da Política e do Direito ao longo do ano lectivo).

O colóquio, que decorreu durante todo o dia, teve uma boa receptividade por parte do público que acorreu e recebeu muito bem esta iniciativa; foi dividido em quatro painéis de reflexão intervalados com debates onde participaram activamente, para além dos conferencistas, outros alunos assim como docentes da Faculdade de Letras presentes entre a assistência.

No primeiro momento da reflexão global que este colóquio constituiu foram apresentadas três comunicações interligadas do ponto de vista temático pelo questionamento aporético do direito natural, tendo a Beatriz Ramos apresentado a questão "*Kant: moralidade e legalidade – afirmação do direito natural*", a Iolanda Martins Antunes uma comunicação denominada "*Espinosa: O direito natural e a liberdade de expressão*" e a Lúcia Monteiro o tema "*Espinosa – a política*".

O segundo painel de reflexão teve como assunto principal o pensamento político de J. Rousseau, pensamento explorado nas seguintes comunicações: "*A questão do contratualismo em Rousseau*", por Joana Peres; "*Contratualismo de Rousseau e direito natural*", por Elsa Sacadura, Maria Helena Costa Brito concluiu a manhã dos trabalhos com uma reflexão intitulada "*O homem e a sociedade no contrato social de Rousseau*".

A tarde do colóquio iniciou-se sob a égide do pensamento revolucionário e bélico, com Francisco de Oliveira a levantar a seguinte interrogação: "*T. Hobbes: Um estado de guerra para as relações internacionais?*"; Helder Gomes falou acerca de "*O espírito da revolução em Saint-Just*"; o tema "*T. Hobbes: Natureza do poder do Estado na sua relação com os cidadãos*" esteve ao cuidado de Ana Gomes dos Santos; Manuel Francisco Teixeira falou de "*A guerra – representação do exercício do poder*", após o que Arminda Correia Barros com "*A necessidade do contrato social em John Locke*" encerrou este painel.

O último e o mais extenso dos painéis apresentados neste colóquio procurou, sob a temática "*Direito Natural e Crise Contemporânea*", levantar e pensar do ponto de vista da filosofia algumas das aporias mais complexas da sociedade hodierna, tais como: pena de morte, eutanásia, ecologia, religião, objecção de consciência, violência, racismo...

Neste quadro, Luís Rangel abordou a questão "*Direitos humanos e eutanásia*"; "*A pena de morte e os direitos humanos*" foi o tema abordado por Olga Peixoto Carvalho; Ana Fernandes falou acerca de "*Ecocídio/Geocídio – a política ambiental*"; a análise crítica do "*Conceito de direito natural (lei natural) nos recentes documentos da Igreja Católica (Novo Catecismo e encíclica papal O Esplendor da Verdade)*" esteve a cargo de Carlos de Sousa; Fernando Janeiro analisou a problemática do "*Consenso*", após o que Fernando Seabra apontou os "*Fundamentos filosóficos da objecção de consciência*".

As problemáticas do "*Racismo e sociobiologia*" e do "*Totalitarismo e Violência – A negação do Direito Natural segundo Hannah Arendt*" foram abordadas respectivamente por Elisa Dias e Augusto Barata, encerrando-se assim após um último debate a ordem dos trabalhos.

Como nota conclusiva desta iniciativa há que salientar o empenho e dedicação de todos os seus participantes e promotores, os quais, pelo seu trabalho, contribuíram de forma inequívoca para que este evento permaneça um testemunho importante das possibilidades dinamizadoras e poéticas do saber filosófico sempre que este acontece num quadro amplo de criatividade, fundamentado pelo diálogo franco de perspectivas e pelo debate aberto de ideias.

Carlos Montalvão de Sousa.

CONGRESSOS, SIMPÓSIOS E COLÓQUIOS EM 1995

- OITAVO CONGRESSO INTERNACIONAL KANTIANO (EIGHTH INTERNATIONAL KANT CONGRESS), a realizar em Memphis (Tennessee, USA), de 1 a 5 de Março de 1995. O tema geral deste Congresso, organizado pela Universidade de Memphis sob os auspícios da Sociedade Kantiana Americana e da Kant Gesellschaft, é *Kant e o Problema da Paz (Kant and the Problem of Peace)*. Privilegia-se, por conseguinte, o pensamento político do filósofo de Königsberg, de cuja obra *Para a Paz Duradoura (Zum ewigen Frieden)* se comemora o 2º centenário da publicação. Mas há também espaço para os outros tópicos da filosofia kantiana e respectiva recepção e difusão no pensamento contemporâneo.

Inscrição e Informações:

Organizing Committee, Eighth International Kant Congress, Department of Philosophy, The University of Memphis, Memphis, Tennessee 38152 U.S.A. (Tel: +901 - 678 - 3356; Fax: +901 - 678 - 4365).

- DÉCIMO TERCEIRO CONGRESSO INTERNACIONAL DE ESTÉTICA (XIIIth INTERNATIONAL CONGRESS OF AESTHETICS), a realizar em Lahti (Finlândia), de 1 a 5 de Agosto de 1995.

É organizado sob os auspícios da International Association for Aesthetics em colaboração com o Lahti Research and Training Center of the University of Helsinki e com o apoio do International Institute for Applied Aesthetics. O tema geral é *A Estética em Prática (Aesthetics in Practice)*, com o qual se pretende promover a discussão multidisciplinar e interdisciplinar e o cruzamento das perspectivas teóricas com as práticas pedagógicas, éticas, políticas e económicas.

Inscrição e informações:

XIIIth International Congress of Aesthetics

Secretariat

University of Helsinki

Lahti Research and Training Centre

Kirkkokatu 16

FIN-15140 LAHTI

Finland (Tel: +358-18-892 277; Fax: +358-18-892 219).

QUARTO SIMPÓSIO PLATÓNICO

Sob os auspícios da Sociedade Internacional de Platonistas realiza-se em Granada, na primeira semana de Setembro (4 a 9 de 1995), o Quarto Simpósio Platónico. O Simpósio, que reúne especialistas na Filosofia Platónica oriundos de todas as partes do mundo, está aberto apenas aos membros da Sociedade de Platonistas. A Inscrição na Sociedade (solicitada mediante a entrega de currículo) e no Simpósio pode ser feita através de:

Prof. Tomás Calvo
UNIVERSIDADE DE GRANADA
Departamento de FILOSOFIA
Campos de Cartuja
18011 Granada ESPANHA

Embora o prazo para a entrega de resumos das Comunicações (2 páginas A4) tenha terminado a 15 de Setembro, o período para a aceitação final das mesmas estende-se até janeiro de 1995. O tema deste Simpósio é o *Timeu-Crítias*, de Platão.

COLÓQUIO INTERDISCIPLINAR "ARTE, EDUCAÇÃO ESTÉTICA E UTOPIA".

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 24 e 25 de Novembro de 1995. Organizado pelo Grupo de Estudos do Idealismo e Romantismo do Centro e Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Tem por motivo o 2º centenário da publicação das *Cartas sobre a educação estética do ser humano*, de Friedrich Schiller, e de *Para a Paz Duradoura*, de Immanuel Kant. Subordinado à ideia geral do cruzamento entre a consciência estética e a reflexão política, pretende-se promover um debate alargado sobre a importância da arte no pensamento e cultura contemporâneos, sobre o significado antropológico e pedagógico da arte, sobre as virtualidades da educação e da consciência estéticas para equacionar e resolver os problemas da convivência humana (ético-políticos) e os da relação entre o homem e a natureza (económicos e ecológicos).

Inscrição e informações:

Secretariado do Colóquio Interdisciplinar "ARTE, EDUCAÇÃO ESTÉTICA E UTOPIA",
Departamento de Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa,
Cidade Universitária, 1699 LISBOA CODEX

PHILOSOPHICA

Principais títulos dos números anteriores

Número 1. Abril, 1993

Joaquim Cerqueira Gonçalves

O ESTATUTO DAS HUMANIDADES — O REGRESSO ÀS ARTES

José Barata-Moura

A OBJECTIVIDADE COMO CATEGORIA FILOSÓFICA. SUBSÍDIOS PARA UMA CARACTERIZAÇÃO

Viriato Soromenho Marques

JUSTIÇA E SENTIDO DA TERRA

José Trindade Santos

PLATÃO, HERACLITO E A ESTRUTURA METAFÓRICA DO REAL

Mafalda de Faria Blanc

APRESENTAÇÃO DA METAFÍSICA DE MALEBRANCHE

Leonel Ribeiro dos Santos

O RETORNO AO MITO. NIETZSCHE, A MÚSICA E A TRAGÉDIA

Isabel Clemente

O NIILISMO DE MERLEAU-PONTY

Adriana Veríssimo Serrão

A IMAGEM DE LUDWIG FEUERBACH NA LITERATURA MAIS RECENTE (1988-1993)

Número 2. Novembro, 1993

José Barata-Moura

SOLEMNIA VERBA

João Paulo Monteiro

PERSPECTIVISMO MITIGADO

Maria Luísa Ribeiro Ferreira

FILOSOFIA E HISTÓRIA DA FILOSOFIA

António Pedro Mesquita

O ARGUMENTO ONTOLÓGICO EM PLATÃO: (I) O PROBLEMA DA IMORTALIDADE

Maria José Figueiredo

ARISTÓTELES E A TEORIA DA REMINISCÊNCIA

Pedro M. A. Alves

KANT E BECK FACE AO PROBLEMA DA «COISA-EM-SI»

João Paisana

SARTRE E O PENSAMENTO DE MARX

Pedro Calafate

REVISTAS FILOSÓFICAS EM PORTUGAL

Cristina Beckert

E. LEVINAS: DA ÉTICA À LINGUAGEM

Número 3. Abril, 1994

Carlos João Nunes Correia

EROS E NOSTALGIA. ENSAIO SOBRE FREUD

Paulo Alexandre Esteves Borges

A EXPERIÊNCIA ERÓTICA EM LEONARDO COIMBRA

Cristina Beckert

HÖLDERLIN E O 'RETORNO NATAL'

José Barata-Moura

PROLEGÓMENOS A UMA ONTOLOGIA DA ACÇÃO

Carmo d'Orey

ARTE E CIÊNCIA: ACORDO E PROGRESSO

António Pedro Mesquita

O ARGUMENTO ONTOLÓGICO EM PLATÃO:

(II) A IMORTALIDADE DO PROBLEMA

Pedro Viegas

O TEMA DA EXISTÊNCIA NA *NOVA DILUCIDATIO* DE KANT

OBRAS DE FILOSOFIA PUBLICADAS

PELAS

EDIÇÕES COLIBRI

FORUM DE IDEIAS

Leibniz Segundo a Expressão, Adelino Cardoso

*Linguagem da Filosofia e Filosofia da Linguagem –
– Estudos sobre Wittgenstein*, António Zilhão

História da Filosofia e Tradição Filosófica, João Paisana

Prática. Para uma Aclaração do seu Sentido como Categoria Filosófica,
José Barata-Moura

A Razão Sensível – Estudos Kantianos, Leonel Ribeiro dos Santos

PAIDEIA

Os Filósofos e a Educação (Clément Rosset, Etienne Balibar, François Châtelet
et. al.), Anita Kechikian, tradução e apresentação de Leonel Ribeiro dos Santos e
Carlos João Nunes Correia

Discursos sobre Educação, Hegel, tradução e apresentação de Ermelinda Fernandes

UNIVERSALIA

Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses, Leibniz, tradução, introdução e notas de Adelino Cardoso

Ménon, Platão, tradução de E. Rodrigues Gomes, prefácio de José Trindade Santos

A Transcendência do Ego – seguido de *Consciência de Si e Conhecimento de Si*, Jean-Paul Sartre, tradução e introdução de Pedro M. S. Alves

Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano, Leibniz, tradução e introdução de Adelino Cardoso

A Intuição Filosófica, Bergson, tradução, introdução e notas: Maria do Céu Patrão Neves

Discurso de Metafísica, Leibniz, tradução, introdução e notas de Adelino Cardoso

REVISTAS

Análise, Revista do Gabinete de Filosofia do Conhecimento, director: Fernando Gil

Philosophica, Revista do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, director: Joaquim Cerqueira Gonçalves

Outras publicações filosóficas

Pensar Feuerbach – Colóquio comemorativo dos 150 anos da publicação de *A Essência do Cristianismo (1841-1991)*, organização de José Barata-Moura e Viriato Soromenho Marques

Pensar a Cultura Portuguesa – Homenagem ao Prof. Francisco da Gama Caeiro, vários autores

Filosofia e Ciências da Linguagem, Fernando Belo

Religião, História e Razão da Aufklärung ao Romantismo — Colóquio comemorativo dos 200 anos da publicação de *A Religião nos limites da simples Razão* de Immanuel Kant, coordenação de Manuel J. Carmo Ferreira e Leonel Ribeiro dos Santos

Direitos Humanos e Revolução – Temas do pensamento político setecentista, Viriato Soromenho Marques